المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الدكتور مهدي محفوظ
أستاذ في كلية الحقوق
والعلوم السياسية والإدارية
الجامعة اللبنانية

اتجاهات الفكر السياسي
في العصر الحديث

اتجاهات الفكر السياسي
في العصر الحديث

أسرة المرحوم الدكتور / السيد عبد الحليم الزيات
جمهورية مصر العربية

إهـــــــداء ٢٠٠٧
أسرة المرحوم الدكتور / السيد عبد الحليم الزيات
جمهورية مصر العربية

الدكتور مهدي محفوظ
أستاذ في كلية الحقوق
والعلوم السياسية والإدارية
الجامعة اللبنانية

اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعـة الأولى

1410هـ - 1990م



بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام
هاتف ٨٠٢٤٢٨ - ٨٠٢٤٠٧ ، ٨٠٢٢٩٦
بيروت - المصيطبة - بناية طاهر هاتف ٣٠٦٠٣٠ - ٣١٩٢٦٠
ص.ب ١١٣/٦٣١١ تلكس ٢٠٦٦٥ LE - ٢٠٦٨٠ لبنان

مقدمة

يحتل الفكر السياسي مرتبة مهمة بالنسبة لمعظم فروع العلوم الإنسانية . فما من دارس لعلم من تلك العلوم إلا وينصرف للإحاطة بالأفكار السياسية وتطورها وانعكاسها على مضمون الدراسة التي ينوي دراستها ، سواء كانت إجتماعية أو تاريخية أو اقتصادية أو حقوقية . فكيف بالأحرى إذا كانت الدراسة تتعلق بالعلوم السياسية .

من هنا يمكن القول أن مادة الفكر السياسي تعتبر من الركائز الأساسية التي تقوم عليها الدراسات السياسية . **فبالرغم** من إختلاف الظروف المحيطة بالمجتمعات السياسية بالنسبة لبعضها البعض ، وبالرغم من تباين المفاهيم السياسية لتلك المجتمعات ، نرى أن الفكر السياسي يتضمن نقاطاً مركزية مشتركة تحوم من حولها الأفكار السياسية المتصارعة لتثير النقاش والتساؤل حول عدد من القضايا السياسية التي تتطلب أجوبة عليها . من هذه النقاط المثيرة للنقاش والتساؤل يمكننا إبراز الأسئلة التالية على سبيل المثال ـ كيفية نشوء المجتمع السياسي ؟ أساس السلطة السياسية ؟ طبيعتها ونمط ممارستها ، الخ .

لا شك أن هذه القضايا السياسية كانت مثار إهتمام بالغ لدى كل المفكرين السياسيين منذ ظهور المجتمعات السياسية في العصور القديمة مروراً بالعصور المتعاقبة حتى يومنا هذا .

وطالما أن الحياة الإنسانية بعيدة عن الثبات والجمود وتخضع لقانون التطور

الدائم طبقاً لتطور العلاقات الإنسانية ، فإن الأفكار السياسية كانت دائماً تتطور لتتلاءم مع الواقع السياسي والإجتماعي لتلك العلاقات الإنسانية .

وهكذا نرى أنه في كل مرحلة من مراحل التطور السياسي والإجتماعي كان الفكر السياسي يشكل المرآة التي تعكس الصورة الحقيقية والمعبرة عن الظروف السياسية والإجتماعية الناجمة عن التطور .

من هذا المنطلق إرتأينا في هذا المؤلف أن نتتبع من خلال أبرز المفكرين السياسيين الذين تعاقبوا منذ عصر النهضة حتى عصرنا الحالي ، تطور إتجاهات الفكر السياسي وفقاً لتطور الظروف المحيطة بالواقع السياسي والإجتماعي والإقتصادي والديني للمجتمعات السياسية المتعاقبة .

انسجاماً مع الغاية من وضع هذا المؤلف ، فقد ابتدأنا بعرض مضمون الفكر السياسي الذي كان يعكس واقع عصر النهضة ، الذي كان يعاني من فساد وانحطاط مؤسسة الكنيسة . هذا الإنحطاط شكل حافزاً بالنسبة لحركة الإصلاح الديني للقيام بدعوتها الإصلاحية ، مما دفعها لإعتماد الحجج اللاهوتية والروحية للقيام بحملتها ضد واقع الكنيسة القائم ونفوذها ، ولدعم السلطة الزمنية ، فأوحت بأن السلطة المستمدة من الله لا ينبغي أن تكون بيد الكنيسة ، بل بيد الملوك والأمراء الزمنيين .

كذلك فإن التطورات الإقتصادية والإجتماعية التي حصلت بفضل نشاطات الطبقة البرجوازية الناشئة ، كانت تتطلب حكومات قوية وقادرة على تنظيمها وحماية مصالح هذه الطبقة . وهذا ما إنعكس على الفكر السياسي لعصر النهضة فاتجه لمؤازرة السلطة الزمنية للملوك . ولتدعيم منحاه الجديد إعتبر هذا الفكر أسوة بالحركة الإصلاحية أن الحكام الزمنيين هم الذين يستمدون سلطانهم من الله ولذلك ينبغي أن تكون سلطاتهم مطلقة .

إن هذا الإتجاه الفكري نحو تدعيم السلطة المطلقة للملوك على حساب السلطات الأخرى ، والذي عبر عنه كما سنرى في الباب الأول كلا من مكيافيللي ، ومارتن لوثر ، وكالفن ، وبودان ، سينحو خلال القرن السابع عشر منحى آخر ، فالتراجع الذي حل بالجدل الديني والتقدم البارز الذي حصل في العلوم الطبيعية والرياضية ، سمح بتصور الظواهر الإجتماعية والسياسية كحوادث طبيعية قابلة للدراسة عن طريق المشاهدة والتحليل المنطقي بعيداً عن أي عنصر خارج عن نطاق الطبيعة

وظواهرها . وهذا ما عبر عنه في الباب الثاني التوزياس ، وغروتياس ، وهوبس ، ولوك ، الذين كان لهم الأثر الكبير في تطور الفكر السياسي الحديث ، وذلك بفضل ما قدموه من أسس وقواعد لمفهوم الديمقراطية الليبرالية التي تقوم على دحض مفهوم السلطة المطلقة وإثبات ضرورة وجود الحاكم المستند إلى رضى الشعب لا إلى الحق الإلهي ، والتي على أساسها ظهرت اعلانات حقوق الإنسان خلال الثورتين العظيمتين الأميركية والفرنسية .

أما في الباب الثالث سنرى كيف أن الفكر السياسي الإنكليزي وبعد الإنجازات السياسية والإجتماعية التي أسهم بتحقيقها لمصلحة الحقوق الطبيعية للفرد والمجتمع ، سيمر بفترة من الركود والهدوء ، ليكتسب طابعاً محافظاً وراضياً عن الأوضاع القائمة في البلاد . وهذا ما سيحمل مركز الثقل في النظرية السياسية إلى فرنسا . ففي فرنسا وبسبب سياسة لويس الرابع عشر ، التي أسفرت عن الإذلال الخارجي ، وعن التدهور الإقتصادي الداخلي الذي هدد البلاد بالإفلاس ، نشط الفكر السياسي المعبر عن مصالح الطبقة البرجوازية الصاعدة ، ليعالج القضايا السياسية ، كما نشط ليعالج المشاكل الإقتصادية والإجتماعية والدينية .

وكما كان للظروف السياسية والإجتماعية والدينية في فرنسا تأثيرها على الإتجاه الفكري السياسي الفرنسي خلال القرن الثامن عشر ، فقد كان لتطور العلوم الطبيعية تأثيره أيضاً عليه . فالفكر السياسي الفرنسي الذي برز خلال القرن الثامن عشر ، لم يعتمد إعتماداً مطلقاً على فلسفة القانون الطبيعي ، بل إتجه لإعطاء هذه الفلسفة نفساً عقلانياً متطوراً . وذلك باستخدامه سلاح النقد العقلي للتخلص من كل ما عساه يحد من الحرية الفردية والشخصية والإعلان بأن الخير يكمن في حمايتها .

هنا تجدر بنا الملاحظة أن مفكري القرن الثامن عشر لم يشكلوا مجموعة من المفكرين الذين التقوا حول مجموعة معينة من الأفكار المشتركة . بل على العكس من ذلك ، كانت لهم تأثيرات مختلفة وإن كانت تصب كلها في تدعيم الفردية الشخصية وحريتها . فما كان يريده فولتير كان يختلف كثيراً عن المثل العليا لروسو ، ثم أن هولباخ وهيلفيتيوس يشاركان فولتير في الكثير من وجهة نظره ، ولكن لا برنامجهما ولا طرقهما يتفق مع برنامجه وطرقه .

إن هذا الإتجاه الفكري الثوري الذي ساد خلال القرن الثامن عشر ومثل مصالح

وطموحات الطبقة البرجوازية ، كما مهد لقيام الثورة الفرنسية وإنجاحها ، اصطدم خلال القرن التاسع عشر بعدة عوامل ساهمت بالتخفيف من تطوره الثوري ومن عدم اعترافه بالحلول الوسط لانتهاكات الحقوق الطبيعية . فالأحداث الدموية التي رافقت قيام الثورة الفرنسية ، من إعدام الملك والملكة ، والفوضى التي نجمت عنها بالإضافة إلى طموحات وأطماع نابوليون بونابرت ، ولّدت في أوساط أوروبية كثيرة ردود فعل ضد الثورة ونفوراً من أعمالها المتطرفة .

كما أن التطورات الإقتصادية سواء على الصعيد التجاري أو الصناعي ، كانت تلبي طموحات الطبقة البرجوازية وتثبت مكانتها ونفوذها في المجتمع ، وهذا ما جعل تلك الطبقة أقل ثورية في نظرتها ومنهجها السياسي وأكثر إعتدالاً .

• من هنا نلاحظ أن الفكر السياسي الذي ساد خلال القرن التاسع عشر وفي إنكلترا بالذات إتجه ليعبر عن فلسفة سياسية وإجتماعية معتدلة تتطلع إلى حماية مصالح جميع الطبقات ، وحمايتها وهذا ما سنتبينه في الباب الرابع لدى تعرضنا لهيوم ، وبيرك ، وجيرمي بنتام وجون ستيوارت ميل .

• هنا يجدر بنا التذكير أن الفكر السياسي خلال القرن التاسع عشر إذا كان قد عبر عن التحولات الإقتصادية والإجتماعية في بعض الدول الأوروبية التي كانت قد حققت وحدتها القومية مثل فرنسا وإنكلترا ، فقد كان لا بد لهذا الفكر وخصوصاً في المجتمعات المفككة والمجزأة والتي كانت لا تزال تتطلع إلى تحقيق وحدتها القومية من أن يعبر عن هذا الواقع ، عبر إيقاظ المشاعر القومية وإغناء الفكر السياسي بفلسفات قومية ونظريات سياسية تقدس فكرة الدولة ومصالحها وتعليها على كل مصلحة أخرى حتى ولو تطلب ذلك التضحية بالفرد وبمصالحه في سبيلها .

إن هذا الإتجاه الذي عبر عنه هيغل من خلال نظريته في الدولة سيشكل كما سنرى في الباب الخامس القاعدة الإيديولوجية التي ستنطلق منها الحركات الفاشية والنازية في كل من إيطاليا وألمانيا على يد بينيتو موسوليني وأدولف هتلر .

لقد كانت فلسفة الدولة الوطنية تمثل النقيض التام للفلسفة الفردية التي سادت أوروبا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر . وكان للصراع الذي دار بين هاتين الفلسفتين من جهة وللتطورات الإقتصادية والإجتماعية التي حدثت في إنكلترا وفرنسا من جهة أخرى ، إن برزت أفكار ونظريات إشتراكية تنادي بضرورة القضاء على الدولة

وحتمية هذا القضاء للوصول إلى المجتمع الشيوعي اللاطبقي . وهذا ما سنلاحظه لدى تعرضنا للفكر الإشتراكي المثالي والعلمي في الباب الأخير من هذا المؤلف .

هنا يجدر بنا أن نشير بأن هذا المؤلف لم يتطرق إلى جميع المفكرين الذين برزوا خلال العصور الحديثة ، أو إلى أدق تفاصيل كتاباتهم ـ ذلك أن الغاية من وضعه كانت تهدف إلى الإحاطة بالخطوط العريضة لتطور إتجاهات الفكر السياسي الحديث كما عبر عنها أبرز مفكري هذه الفترة الزمنية ، وذلك على ضوء تطور الظروف السياسية والإقتصادية والإجتماعية والدينية التي كانت تحيط بهم وتؤثر على منهج تفكيرهم ومضمون كتاباتهم .

الباب الأول

الفكر السياسي لعصر النهضة والاتجاه نحو السلطة المطلقة

لم يكن الانتقال من واقع العصور القديمة إلى واقع العصور الحديثة انتقالاً مباشراً ومفاجئاً . بل تم هذا الانتقال عبر مرحلة انتقالية تميزت ببعض التطورات والاكتشافات الجديدة التي أدت إلى بعض التحولات الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في أوروبا بشكل خاص وفي العالم بشكل عام[1] .

هذه التطورات والاكتشافات التي مهدت لعصر النهضة وآثاره يمكن ذكر أهمها :

1 ـ **فتح القسطنطينية سنة 1453** على يد محمد الفاتح . هذا الفتح الذي كما وضع مدينة القسطنطينية عاصمة المعرفة والفلسفة الأغريقية تحت رحمة الغزاة الأتراك ، دفع بالعلماء والفلاسفة اليونانيين إلى الهرب من اليونان متوجهين إلى إيطاليا حاملين معهم آثارهم العلمية والفلسفية .

2 ـ **إكتشاف الطباعة** . هذا الإكتشاف الذي سمح بتسهيل نشر المؤلفات القديمة وبتوسيع نطاق المعرفة .

3 ـ **إكتشاف أميركا** الذي غير خارطة العالم المعروف وبالتالي طرق مواصلاته ، مما سمح بتقويض أسس العلاقات الإنتاجية التي كانت سائدة خلال العصور القديمة

(1) ملحم قربان محاضرات في تاريخ الفكر السياسي الجامعة اللبنانية سنة 1967 .

واستبدالها بأسس جديدة أكثر تطوراً واتساعاً مما كانت عليه سابقاً .

4 ـ الإكتشافات العلمية مثل نظريات كوبرنيكوس وغاليلو وهارفي وغيرهم .

5 ـ ولع أوروبا بالعلوم والفنون القديمة .

6 ـ الإصلاح الإنجيلي الذي انتصر للحرية الفردية النابعة من ذات الفرد الإنساني .

هذه الأحداث التاريخية التي مهدت لعصر النهضة شكلت القاعدة لانطلاق العصور الحديثة وتمييز نفسها عن كل صفات العصور الوسطى .

بالمقارنة مع العصرر الوسطى ، تميزت العصور الحديثة بعقلية وبمناخ فكري مختلف مختلف إختلافاً ظاهراً عما اتسمت به العصور الوسطى بالنسبة لبعض القضايا الإنسانية . من هذه القضايا ، يمكننا أن نلاحظ أن السلطة في العصور الوسطى كانت متمركزة في الكنيسة وبين يدي البابا بشكل خاص ، بينما في العصور الحديثة فقد تضاءلت سلطة الكنيسة والدين وقويت سلطة الملوك . وبينما كانت الثقافة الوسيطية ثقافة كنسية مستقاة من المعتقدات الدينية المسيحية ، والبعيدة كل البعد عن المنطق والتجربة ، كانت ثقافة العصور الحديثة ثقافة علمانية قائمة على أسس التحليل العلمي التي لا تقبل الجدل أو النقد . وبينما كانت الكنيسة هي المسؤولة عن توجيه هذه الثقافة الدينية خلال العصور الوسطى ، حيث كان التعليم حكراً على رجال الدين بشكل عام ، بدأت العصور الحديثة نتيجة لإكتشاف الطباعة ونشر المعرفة تشهد تحمل الدولة مهمة الحلول محل الكنيسة والدين في مسؤولية توجيه هذه الثقافة وتطويرها بالإتجاه العلمي القائم على الإستنباط والتحليل والتجربة . إضافة إلى ذلك فقد شهدت العصور الحديثة ظاهرة تسلم الحكم من قبل ملوك ذوي سلطات مطلقة على دولهم القومية تدعمهم وتقاسمهم السلطة طبقة من التجار الأغنياء بنسب متفاوتة وتحت تأثير ظروف متباينة . وكان ذلك على حساب السلطة الكنسية البابوية المدعومة من قبل طبقة النبلاء خلال العصور الوسطى .

إن هذا التحول الفكري والسياسي والعلمي الذي رسم معالم العصور الحديثة ، لم يكن ليتم بتلك السهولة إلا عبر عاملين أساسيين هما :

1 ـ صراع طويل شهدته أواخر القرون الوسطى في داخل الكنيسة البابوية للحد من الصلاحيات والإمتيازات الدينية والدنيوية التي كان يتمتع بها البابا ، ولوضع نظريات جديدة كفيلة بوضع برنامج اصلاحي جذري يتناول الكنيسة بأكملها من

الرأس حتى القاعدة .

2 ـ **تطورات اقتصادية متراكمة** خلال حقبة طويلة من الزمن أدت إلى خلق تشكيل ثوري جديد من المؤسسات الإقتصادية والإجتماعية السائدة خلال العصور الحديثة ومتميزة بشكل ظاهر عن المؤسسات الإقتصادية والإجتماعية التي عايشت القرون الوسطى .

أولاً : ضعف الكنيسة وظهور النزاع حول سلطة البابا

كان من نتائج إنقسام الكنيسة وتوزعها ما بين بابا روما وبابا أفينيون في فرنسا[1] إن بدأت بوادر الضعف تظهر على قوة الكنيسة التاريخية . ذلك لأن الدول الأوروبية إنقسمت فيما بينها حول تأييد بابا روما أم بابا أفينيون . فبينما ايدت فرنسا واسبانيا واسكتلندا البابا المقيم في فرنسا بادرت المقاطعات الألمانية والإيطالية وهولندا وانكلترا والبرتغال والمجر بتأييد بابا روما . وهذا الإنقسام على صعيد الكنيسة وعلى صعيد الدول الأوروبية دفع كل بابا لأن ينافس الآخر بالتقرب من الملوك ومنحهم المزيد من الامتيازات السياسية لكي يضمن استمرار ولائهم له ، وفي ظل ذلك اختفى مركز البابا الذي كان يجعله الرئيس الروحي لأوروبا المسيحية كلها ، وكذلك ضعفت سلطته السياسية ، وزادت مصروفات الكنيسة نتيجة لازدواجيتها مما دفع بالبابوات إلى زيادة فرض الضرائب وابتداع وسائل جديدة للحصول على المال مثل بيع صكوك الغفران مما أدى لانتشار موجة من النفور والتذمر ضد الكنيسة ورجال الدين . وقد أدى هذا التذمر لظهور كتابات مارسيليو بادوا ووليا آكام التي تنتقد الوضع الذي آلت إليه الكنيسة المسيحية من ناحية البذخ والإسراف إلى جانب الضعف الذي لا يتلائم مع مركز الكنيسة وتقاليدها الدينية . وكان من نتائج هذه الكتابات إن برز النزاع حول السلطات البابوية المطلقة في الكنيسة وأصبح يشكل حديث المسيحيين وموضوع جدلهم فسلطة البابا المطلقة لم تبق مجرد قضية كنسية داخلية لا تخص إلا رعايا البابا من رجال الكنيسة فقط ، بل تعدت ذلك لتتناول الأمور الدنيوية والإشراف على الأجهزة الحكومية كلها . وهكذا بدأ البابا يشرف على منح الاقطاعيات ويسحب القضايا الكنسية ليحيلها إلى المحاكم البابوية ويحول المبالغ الضخمة إلى الخزينة البابوية ، هذا إلى جانب إنتشار الفساد والرشوة في حكومة الكنيسة مما جعل الكنيسة

---

(1) إستمر هذا الإنقسام من عام 1378 حتى عام 1417 .

والبابا محل انتقادات مرة ظلت قائمة إلى أن جاء عهد الاصلاح .

من هنا ظهرت مشكلة الحكم في الكنيسة والرغبة التي أجمع عليها الناس للقيام بإصلاح الكنيسة إصلاحاً جذرياً يتناول الرأس والأعضاء . وبالفعل فقد كان لكتابات **جون ويكليف** (1320 - 1384) **في** انكلترا **وجون هس** (1373 - 1415) **في بوهيميا**[1] قيمة كبرى إذ اجتذبت عدد كبير من الأتباع المتأثرين بهذين المفكرين ونشرت تعاليمهما على أوسع الفئات الاجتماعية .

لقد كان تفكير هذين المصلحين متجهاً نحو معارضة الامتيازات البابوية ومظاهر الطقوس الدينية ، واحتكار رجال الكنيسة للسلطة الروحية ، وسلطة البابا المطلقة . وبالرغم من أنه لم يكن لهما نظرية واضحة عن حكومة الكنيسة **فقد اتفقا على تعريف الكنيسة بأنها عبارة عن جميع المسيحيين من العامة والكهنة** ، واعتبرا بأن الكنيسة وليس رجال الدين هي التي تلقت القانون السماوي والسلطة الروحية . كما أن الرباط الروحي الذي يربط المجتمع ليس سوى ذلك الاتصال المباشر بين المؤمن وربه . وهكذا فإن الكنيسة إذا أرادت أن تشكل من نفسها مجتمعاً صالحاً فعليها أن تضم جميع القوى المؤمنة . واللازمة للنهوض بها . وبذلك يكون من حق عموم المؤمنين العضوية في الكنيسة والمشاركة في اصلاحها من فساد رجال الدين .

لقد اتخذت مسألة اصلاح الكنيسة واستقلالها في المسائل الروحية حجة للقيام بحملة ضد رجال الدين ، كما **أصبحت وسيلة لتقوية السلطة الزمنية في الوقت ذاته** . ذلك أن معظم المصلحين رأوا أنه لا بد لهم من الإستعانة بالملوك وسلطاتهم الزمنية المطلقة لحمل البابا ورجال الدين على الاذعان لقبول الاصلاح في الكنيسة . وكان هذا هو السبب الذي جعل مارتن لوثر يلقي بنفسه في أحضان الأمراء الزمنيين في ألمانيا ويعتبر أن لهم حق إلهي في السلطة لكي يناصروه في معركته ضد الكنيسة والبابا . وكذلك السبب الذي دفع بجون ويكليف في نفس الاتجاه عندما قال :

« إن الملك هو خليفة الله على الأرض وأن مقاومته شر واجرام . » حتى الأساقفة أنفسهم يستمدون سلطتهم منه ، وسلطته في هذه الدنيا أقوى اثراً وأكثر هيبة من سلطة رجال الدين لأن السلطة الروحية لا تحتاج إلى أية قوة دنيوية أو أي متاع دنيوي »[2] .

---

(1) مقاطعة في تشيكوسلوفاكيا .

(2) جورج سباين . تطور الفكر السياسي . الجزء الثاني ، ص 436 .

كان خصوم البابوية قد تبنوا مبدأ اعتبار الكنيسة مجتمعاً كاملاً ذا اكتفاء ذاتي ويمتلك جميع المقومات التي تكفل بقاؤه وانتظام العمل فيه بعد القضاء على الفساد والضعف فيه . وعلى ذلك يمكن اعتبار أن السلطة الروحية التي أغدقت عليها تتركز في الكنيسة ذاتها . أي في طائفة المؤمنين كافة باعتبارهم طائفة واحدة مكونة لمجتمع الكنيسة ، وما رجال الدين فيها ومنهم البابا سوى مجرد وكلاء أو أعضاء يقوم المجتمع عن طريقهم بأداء وظائفه كاملة . وعلى هذا فعندما يقال أن البابا يملك سلطة عليا ، يجب ألا ينصرف التفكير إلى البابا بشخصه ، وإنما إلى المركز الذي يشغله في المجتمع كله . وذلك لكي تكون السلطة الحقيقية ملكاً للمجتمع ويكون البابا في هذا المجتمع بمثابة الراعي الأول الذي يمارس هذه السلطة .

انسجاماً مع هذا الاتجاه انصرف نيكولاس كوسا في معرض دفاعه عن فكرة المجلس العام للكنيسة للتساؤل حول مكمن السلطة العليا الحقيقي . وللإجابة على هذا التساؤل استند في كتاباته على القانون الكنسي الذي ينص على أن رضا المجتمع وموافقته يعتبران ركناً جوهرياً من أركان القانون . وبما أن رضا المجتمع ينبع من تقاليده وعاداته يكون المجلس العام للكنيسة الذي يمثل المجتمع المسيحي كله أكثر قدرة من البابا بالتحكم في موضوع السلطة والقوانين . إذ أنه كثيراً ما عجزت القرارات البابوية لأن يكون لها قوة القوانين ، بسبب عدم حيازتها رضا وقبول الناس بها ، وكذلك فإن أي قانون يفقد قوته إذا ظل مهملاً لفترة طويلة وبدون تنفيذ. فرضى وقبول المجتمع يعتبران شرطاً أساسياً لكي يصبح القانون أو الحكم ملزماً لأهله . « وتبعاً لهذا ، فما دام الناس جميعاً أحراراً بالفطرة فإن كل سلطة تمنع الناس من فعل الشر وتقصر حريتهم على فعل الخير بطريق التخويف من العقاب ، تستمد قوتها من رضا الناس وانسحابهم معها سواء تمثلت هذه السلطة في قانون مكتوب أو في القانون القائم الذي يتمثل في الحاكم . لأنه إذا كان الناس بالفطرة متساوين في القوة ومتساوين في الحرية ، فإن السلطة الحقة التي تتأكد لفرد واحد على من عداه من الناس ، لا يمكن إقامتها إلا بإختيار هؤلاء الآخرين ورضاهم ، مثلها في ذلك القانون الذي لا يقوم إلا على الرضا »[1] .

بذلك يتوضح جوهر نظرية المنادين بانشاء مجلس عام للكنيسة وهو أن الكنيسة

---

(1) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الثاني ص 441 ـ 442 .

جميعها أي جميع المؤمنين المكونين لها ، هي مصدر قانونها ، وما البابا ورجال الدين سوى لسان حالها وخدامها . وهي تحيا بفضل القانون السماوي والقانون الطبيعي . ويخضع حكامها للقانون الطبيعي كما يخضعون للقانون الذي ينظم حياة الكنيسة . ومن الحق والخير أن تقيد سلطة حكامها داخل الحدود التي رسمها القانون ، وأن يوقفوا عند حدهم عن طريق الهيئات الأخرى التابعة للكنيسة . ويجب على البابا أن يقدم منشوراته إلى هيئة نيابية للتشاور فيها وإجازتها حتى يمكن أن تقبل من جانب الكنيسة فإذا لم يحاول ذلك أو حاول أن يغتصب السلطة التي تعلو سلطته كان من العدل خلعه بحجة الإلحاد سواء بواسطة المجلس العام أو بواسطة مجمع الكرادلة .

كانت المحاولات التي قامت بها الجماعة المنادية بإنشاء مجلس عام يحمل للكنيسة المبادىء الدستورية للعصور الوسطى وتطبيقها عليها خطوة متأخرة ، بالنسبة لما أصاب الكنيسة والمنصب البابوي من انحطاط وتحقير وضعف . ولذلك لم يصب هذه المحاولات في إعادة السلطة البابوية إلى مركزها وهيبتها السابقين سوى الفشل ، ولكن إزاء هذا الفشل وفي نفس الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تعاني من انحطاط سلطتها كان كل جزء من أوروبا الغربية يشهد نمواً هائلاً في سلطة الملوك الزمنية . ففي جميع الممالك الأوروبية كانت السلطة الملكية تنمو على حساب سلطات القوى الأخرى المنافسة لها ، سواء أكانت طبقة النبلاء ، أم البرلمانات ، أم المدن الحرة ، أم رجال الدين . وفي كل مكان من أوروبا كان نظام العصور الوسطى التمثيلي يأفل وينطفىء نوره لحساب نظام سلطة الملوك المطلقة .

هكذا كان التغيير ضخماً ، في كل من الحكم وفي الأفكار المتعلقة بالحكم . فالسلطة السياسية التي كانت متفرقة إلى حد كبير في أيدي الإقطاعيين ونقابات أهل الحرف ، تجمعت بسرعة في أيدي الملك الذي كان المستفيد الرئيسي من نمو الوحدة الوطنية . وكان لتزايد وتركز سلطة الملوك المطلقة أن أصبح الاعتقاد بحاكم زمني كمصدر لكل السلطات السياسية ، اعتقاداً طبيعياً وعاماً في تطور الفكر السياسي خلال القرن السادس عشر .

ثانياً : التطورات الإقتصادية المتراكمة

إلى جانب هذه التطورات في الفكر والتطبيق السياسي ، كانت التطورات الاقتصادية قد أسفرت عن تراكم لآثارها الناتجة والمتراكمة ، مما أدى إلى خلق

تشكيل ثوري جديد ومختلف عن المؤسسات الاقتصادية الخاصة بالعصور الوسطى .

ففي العصور الوسطى كانت المؤسسات الاقتصادية تعتمد على حقيقة ألا وهي أن مجتمع العصور الوسطى بتنظيمه الاقتصادي والسياسي يتميز بكونه مجتمعاً ضيقاً ومحلياً تماماً . وكان هذا نتيجة حتمية للقيود المفروضة على وسائل المواصلات ، ولمدى التجارة التي كانت محلية ومحدودة في الغالب . إذ كانت تلك التجارة تتكون من سلع معينة تنتقل في طرق محددة إلى موانىء وأسواق محتكرة .

انطلاقاً من هذا الواقع كان الطابع الغالب للتطورات الاقتصادية الجديدة هو أن تتجه باتجاه التحرر من تلك القيود ومن تلك الحدود المعينة لتجارة واسعة ومربحة . وبالفعل فقد أخذ التجار المغامرين يستفيدون من رساميلهم ويوظفونها في المشاريع التي يرونها مربحة وفي الأسواق التي يشاؤونها والتي كانت مغلقة عليهم سابقاً ويتاجرون في السلع التي يرتأون بأنها تتيح لهم عائدات كبيرة . وهكذا انطلقت التجارة في ميدانها الواسع دون أن تصادف أمامها أي قيد أو عائق مما أدى إلى تحكم التجار في الأسواق وزيادة سيطرتهم على الانتاج .

بقدر ما كانت التجارة تتوسع بقدر ما كانت ضرورة الرقابة على التجارة وتنظيم نوعية السلع وأسعارها وتحديد شروط العمالة تفرض نفسها . ولكن هذه الضرورة تحتاج لتوفيرها حكومات أكبر حجماً ونفوذاً من دويلات العصور الوسطى . وبالفعل وبحلول القرن السادس عشر بدأت الحكومات المحلية تعمل لحماية التجارة وتنظيمها وتنتهج سياسة واعية لاستغلال الموارد الوطنية وتشجيع التجارة في الداخل والخارج ، وتنمية الثروة الوطنية .

كان لتلك التطورات الاقتصادية نتائج اجتماعية وسياسية كبيرة . فقد نشأت طبقة من رجال المال وأصحاب النفوذ الذين كانوا يعتبرون طبقة النبلاء العدو الحقيقي لهم . وبهذا كانوا يرون أن مصالحهم تقف إلى جانب حكم قوى في الداخل والخارج في آن واحد ومن ثم كان تحالفهم مع الملك لكي يزيدون من نفوذه وسلطته بوجه العوائق والقيود التي كانت تحيط بالملكية خلال العصور الوسطى . ومع أن سلطة الملك كانت نتيجة لهذا التحالف تزداد وتتجه باتجاه الاستبداد والقمع ، فقد كانت بالنسبة لطبقة التجار الناشئين أفضل لهم من أي حكم يمكن أن يوفره لهم النبلاء الاقطاعيون .

باستهلال القرن السادس عشر إذا ، أصبحت الملكية المطلقة النمط السائد للحكم في أوروبا الغربية . ذلك لأنها كانت تعتمد على القوة إلى حد بعيد وبشكل صريح تماماً . وهكذا تكون الملكية المطلقة قد حلت محل الحكم الدستوري الاقطاعي ودول المدن الحرة التي اعتمدت عليهما حضارة القرون الوسطى كما حلت المفاهيم القرمية محل مفاهيم شرعية الأسر المالكة . وهكذا وقعت الكنيسة فريسة لهذه الملكية المطلقة أو للقوى التي اعتمدت عليها هذه الملكية . إذ بما أن الكنيسة والأديرة كانت غنية ولكن ضعيفة السلطة فإن ممتلكاتها نزعت عنها من قبل الملكيات الكاثوليكية والبروتستانتية على حد سواء لتوفر ثروة الطبقة الوسطى الجديدة التي كانت السند الرئيسي للسلطة الملكية .

وهكذا نمت الملكية المطلقة في كل مكان من أوروبا الغربية . فتوحيد أرجون وقشتالة في إسبانيا عن طريق زواج فرديناند وإيزابيلا أنتج ملكية مطلقة جعلت إسبانيا من أقوى الدول الأوروبية طيلة الشطر الأكبر من القرن السادس عشر . وفي انكلترا فقد اعتمد حكم هنري السابع على تأييد الطبقة الوسطى لقمع المتمردين من النبلاء والذين كانوا يهددون التاج الإنكليزي والطبقة الوسطى على السواء .

أما ألمانيا التي سمح فيها ضعف الامبراطورية لقيام الفوضى وعرقلة الشعور الوطني فإن وصول بروسيا والنمسا إلى القوة الغالبة في ألمانيا لم يبعد هذا البلد عن التوجه الجديد لكل من اسبانيا وانكلترا وفرنسا .

غير أن فرنسا التي شهدت أوضح مثال لسلطة الملكية المطلقة كانت قد بدأت تشهد خلال حرب المائة عام ضعف ظاهرة الوحدة الوطنية التي شهدها ودعمها حكم فيليب الجميل . وبقي هذا الضعف في ظاهرة الوحدة الوطنية يستفحل حتى جاء النصف الثاني من القرن الخامس عشر بدعم سريع للسلطة الملكية مما جعل من فرنسا الأمة الوحيدة في أوروبا الأكثر وحدة وتماسكاً وتجانساً . والذي ساعد على ذلك كان مرسوم عام 1439 الذي جمع قوة الشعب العسكرية بأسرها في يد الملك وجعل سلطانه فعالاً عن طريق منحه ضريبة وطنية يساند بها هذه القوة العسكرية . وبالفعل لم تمر سنوات قلائل حتى تم انشاء جيش على درجة عالية من التدريب والاعداد فتم بذلك طرد الانكليز من البلاد .

ان تغييرات بالغة الخطورة كهذه كانت تولد في الوقت نفسه تغييراً مساوياً لها في

النظرية السياسية . وكان هذا التغيير السياسي منعكساً في شخصية مكيافيللي الصعبة والمتناقضة تقريباً . فما من رجل في عصره رأى بمثل وضوحه الاتجاه السائد الذي كان يسير فيه التطور السياسي في جميع أنحاء أوروبا . وما من رجل غيره عرف مثله أن النظم التي كان يجري نبذها كانت عتيقة . وبرغم وضوح رؤية مكيافيللي للسياسة واتساعها كان إيطالياً من أبناء الربع الأول للقرن السادس عشر . فلو أنه كتب في أي زمان آخر أو أي مكان آخر ، لكان تصوره للسياسة مختلفاً اختلافاً بيناً . والسبب في ذلك يعود إلى أن المجتمع الإيطالي الذي عاصره وعايشه مكيافيللي كان عاجزاً عن اللحاق باتجاهات التطور السياسي والاجتماعي التي كانت تصيب المجتمعات والأنظمة الأوروبية الأخرى ، وتثير إعجاب مكيافيللي بها .

الفصل الأول

نيكولا مكيافيللي 1469 - 1527

البند الأول : المجتمع الإيطالي في عصر مكيافيللي

لقد كانت ترى النظام التجاري والصناعي الجديد في إيطاليا وفي عهد مكيافيللي تشكل عامل هدم للنظم القديمة ولكن لأسباب سياسية ستطرق إليها ، استطاعت القوى المعارضة للتغيير ابطال تأثير القوى البناءة وتأخير نتائجها . فعندما كتب مكيافيللي كانت إيطاليا مقسمة بين خمس دول كبيرة متنافسة ومتنازعة فيما بينها .

1 ـ مملكة نابولي في الجنوب .

2 ـ دوقية ميلانو في الشمال الغربي .

3 ـ الجمهورية الارستوقراطية بالبندقية في الشمال الشرقي .

4 ـ جمهورية فلورنسا .

5 ـ الدولة البابوية في الوسط .

كان لسقوط جمهورية فلورنسا عام 1512 في يد عائلة مديتشي الأثر الكبير في حياة مكيافيللي وفي نوعية كتاباته السياسية . إذ خلال تلك المرحلة من واقع إيطاليا كان البابوات في زمن مكيافيللي أوغاداً ومع ذلك استطاعوا أن يجعلوا من دولتهم أفضل الدول في إيطاليا تماسكاً وأدومها . والأكثر دلالة على ذلك هو تحول البابا إلى حاكم إيطالي مثله مثل الحكام الآخرين . ويعود ذلك إلى تحول المنصب البابوي من أن يكون حكماً في جميع المنازعات في العالم المسيحي إلى أن يكون مطمعاً دنيوياً

وهو الإحتفاظ بالسيادة على وسط إيطاليا . ولكن برغم تدعيم سلطته لم يستطع البابا المحافظة على الوحدة الوطنية الإيطالية . فقد ترك إيطاليا كما رآها مكيافيللي في حالة تطور سياسي متوقف . فلم تظهر في إيطاليا قوة كبيرة تستطيع توحيد شبه الجزيرة كلها . أمام هذا الواقع كان مكيافيللي يرى أن الكنيسة هي المسؤولة بصورة مباشرة عن هذا الوضع . فالبابا الذي كان أضعف من أن يوحد إيطاليا بنفسه ظل على درجة من القوة للحيلولة دون قيام أي حاكم آخر بهذا التوحيد . في حين جعلته علاقاته الدولية زعيماً في السياسة الشريرة وهي الدعوة إلى التدخل الأجنبي ، وهذا هو السبب في السخرية المرة التي كثيراً ما كان يهاجم بها مكيافيللي الكنيسة .

لقد كان المجتمع الإيطالي والسياسة الإيطالية كما تصورهما مكيافيللي مثالاً يوضح حالة الانحلال في النظم والمؤسسات الإيطالية . لقد كان فريسة لأسوأ فساد سياسي وانحطاط أخلاقي . لقد ماتت المؤسسات المدنية ، ولم تعد حتى من الذكريات أفكار العصور الوسطى كالكنيسة والامبراطورية . لقد أصبحت القوة وأصبح القتل أدوات عادية للحكم ، وأصبح الإيمان الصحيح والصدق وساوس صبيانية لا يكاد الرجل المستنير يعترف بها حتى ولو باللسان ، وأصبحت القوة والحيلة مفاتيح النجاح .

لقد كانت تلك الفترة من الواقع الإيطالي ما يصح تسميتها عصر « الأنذال والمغامرين » ، مجتمع كأنه وضع ليبرر قول أرسطو بأن الإنسان حين يفصل عن القانون والعدالة ، هو أسوأ الحيوانات .

وللرد على هذا الواقع الإيطالي المتردي كان مكيافيللي من مبشري ومؤيدي النظرية السياسية عن « الرجل الذي لا سيد له » .

البند الثاني : حياته

اقترن اسم مكيافيللي دوما بالسمعة السيئة . وبات وصف المرء بالمكيافيللية يوازي اتهامه بالمكر الذي لا يعرف حداً . ومكيافيللي يعتبر أحد شياطين الدراما الأوروبية ، وأحياناً يغدو رديفاً لإبليس بالذات[1] .

ولد نيكولا مكيافيللي من عائلة عريقة عام 1469 في مدينة فلورنسا الإيطالية .

---

(1) أرنستو لاندي : أعلام الفكر السياسي . دار النهار للنشر ص 40 .

خلال نشأته في هذه المدينة قدر لمكيافيللي أن يشهد تحولات أساسية في تركيبة النظام السياسي في فلورنسا . فمن حكم عائلة المديتشي الذي دام حتى 1494 انتقلت السلطة إلى سافوناورلا [1] رجل الدين الذي حكم فلورنسا بالحديد والنار لمدة ثلاث سنوات سقط على أثرها فاسحاً المجال أمام قيام نظام جمهوري دام من عام 1498 حتى عام 1512 حيث عادت أسرة المديتشي للحكم .

من أب قانوني لامع وأم على معرفة واسعة بنظم الشعر ، كان مكيافيللي يحب المطالعة وقراءة الكتب . وكانت له صداقات واسعة في أوساط الكتاب والمفكرين مما سمح له الحصول على ثقافة ليبرالية واسعة في القانون والسياسة والتاريخ والفلسفة . وهذا ما أتاح له الحصول على منصب المستشار العام للدولة في فلورنسا الجمهورية عام 1498 حيث بقي فيه لمدة 14 عاماً أي حتى سقوط العهد الجمهوري فيها عام 1512 وعودة أسرة المديتشي للحكم بفضل التدخلات الأجنبية في الشؤون الداخلية لإيطاليا . لقد كان هذا المنصب مهماً في حياة مكيافيللي ، إذ سمح له أن يكون على صلة مباشرة بشؤون الدولة السياسية أن على الصعيد الداخلي أو الخارجي . إذ كثيراً ما قام مكيافيللي بمهمات دبلوماسية خارج فلورنسا . منها أربع مهمات قام بها عند ملك فرنسا ، وواحدة عند امبراطور المانيا واثنتان عند البابا وغيرها عند القيصر سيزار بورجيا الذي كان يعجب به مكيافيللي[2] .

هكذا إذا كان مكيافيللي في مركز يؤهله لفهم خفايا سياسات الدول الداخلية والخارجية ، والتعبير عنها في مؤلفاته التي وضعها في الريف التوسكاني بعد نفيه من خدمة آل مديتشي على أساس اتهامه بالإشتراك بمؤامرة جمهورية للإطاحة بالأسرة الحاكمة . فاعتقل مع المتآمرين ، ونزعت عنه المسؤوليات ، وأبعد عن وظيفته ليعيش في عزلة قسرية في دار للعائلة لمدة اثنتي عشر عاماً قضاهم وهو يأمل العفو عنه والعودة إلى وظيفته ولكن بدون جدوى . إذ سرعان ما توفي عام 1527 تاركاً وراءه ارثه الفكري القيم والذي يعتبر من أهم ما وضع في تلك الفترة من الزمن .

من أهم هذه المؤلفات التي تركها مكيافيللي كتاب الأمير الذي وضع في عام 1513

---

(1) رجل دين استولى لمدة قصيرة على الحكم في فلورنسا وأقام حكماً دينياً متعصباً .

(2) مارسيل بريلو . تاريخ الفكر السياسي ، ص 207 .

والخطب أي « أحاديث عن كتب تيتوس ليفيوس العشرة الأولى » الذي وضع في عام 1519 و« فن الحرب » المكتوب بين عام 1519 و1520 وأخيراً « تاريخ فلورنسا » الذي تم نشره في عام 1525 . ومن بين هذه الكتب الأربعة تمثلت أهمية مكيافيللي الفكرية والسياسية في كتابيه الأولين الأمير والخطب . وعلى هذا الأساس ستتركز دراستنا على هذين الكتابين .

فأفكار مكيافيللي السياسية تتمثل بشكلها الظاهر والواضح في كتابيه الأمير والخطب . ففي الأمير يحدد مكيافيللي أنواع الإمارات والحكومات المطلقة وأساليب الحكم الواجب إعتمادها للحفاظ عليها وعدم انهيارها . أما كتاب الخطب فقد توسع بدراسة الجمهوريات الرومانية حسب التاريخ الروماني الذي كتبه تيتوس ليفيوس . في كلا الكتابين تتوضح الصفات الأساسية التي عرف بها مكيافيللي ، كعدم الاكتراث لاستخدام الوسائل غير الأخلاقية لتحقيق أغراض سياسية ، والاعتقاد بأن الحكم يتوقف إلى حد كبير على القوة والحيلة . كما أن كتابات كلا الكتابين تتميز بنزعتها الواقعية أكثر من نزعتها نحو النظرية السياسية . وتظهر واقعية مكيافيللي بالعبارة التالية :

« ولما كان هدفي أن أفيد هؤلاء الذين يفهمونني . ظهر لي أنه من الأصح أن ألتزم المحتوى الحقيقي للأشياء بدلاً من اعطاء صورة خيالية . وقد رسم كثيرون جمهوريات وإمارات لم ير أحد لها وجوداً ، ولم يعرف أحد عنها شيئاً . هناك فرق ضخم بين الحياة كما هي وكما يجب أن تكون »[1] .

ان أوضح صفة ملكها مكيافيللي هي أنه كان يكتب بصورة متكاملة تقريباً عن أساليب الحكم ، وعن الوسائل التي تقوى بها الدول ، والسياسات التي تستطيع بها توسيع قوتها ، والأخطاء التي تؤدي إلى انحلالها أو قلبها . وتكاد التدابير السياسية والعسكرية أن تكون الأشياء الوحيدة التي يهتم بها ، وهو يفصلها فصلاً تاماً عن الإعتبارات الدينية والأخلاقية والإجتماعية . فالغرض الأساسي من السياسة هو برأيه المحافظة على القوة السياسية نفسها وزيادتها ، والمعيار الذي يحكم به هو نجاحها في

(1) نيكولا مكيافيللي . الأمير . الفصل 15 . ترجمة خيري حماد وتعقيب فاروق سعد . منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت 1977 .

تحقيق ذلك دون الأخذ بعين الإعتبار إن كانت تلك السياسة قاسية أو غادرة أو غير جائزة شرعاً .

وغالباً ما كان مكيافيللي يناقش مزايا اللاأخلاقية التي تستخدم بمهارة لإدراك غايات الحكم ، وهنا تكمن الصفة المميزة لسياسته والمسؤولة عن سمعته الشريرة باعتبار الغاية تبرر الوسيلة . إنه ببساطة يفصل السياسة عن الإعتبارات الأخرى ويكتب عنها كما لو كانت غاية في حد ذاتها .

البند الثالث : الطبيعة البشرية

وراء كل ما كتبه مكيافيللي في السياسة كان الافتراض بأن الطبيعة البشرية اتصفت بالثبات وعدم التغير . وهي مطبوعة بالأنانية ، والتردد ونكران الجميل . وهذا الافتراض يظهر بوضوح عبر رغبة الأفراد بتأمين الأمن والضرورات الحياتية لهم ، وكذلك رغبة الحكام بالحكم وزيادة سلطتهم ونفوذهم . فالرغبات البشرية بالتملك الغير محدود ، تتجه بالإنسان دائماً نحو زيادة ما يملكه والاحتفاظ به .

وبما أن الحاجات الإنسانية ليس لها حدود بالنسبة للقوة أو للممتلكات ، فإن الناس يبقون دائماً في حالة نزاع وتنافس تهدد بالفوضى السافرة إذا لم تكبح جماحها القوة الكامنة وراء القانون . وهكذا فإن الحكم يجب أن يبنى على حقيقة أساسية وهي أن الأمن لا يكون في حيز الإمكان إلا إذا كان الحكم قوياً . ومن القضايا التي كان يسلم بها مكيافيللي هي اعتباره أن الناس بوجه عام سيئين ، وأن الحاكم العاقل والناجح يجب أن يقيم سياساته على أساس هذا الافتراض ويبين ذلك بقوله :

« إن الناس بصورة عامة ، ناكرون للجميل ، متقلبون ، مراؤن ميالون إلى تجنب الأخطار ، وشديدو الطمع . وهم إلى جانبك ، طالما إنك تفيدهم ، فيبذلون لك دماءهم ، وحياتهم ، وأطفالهم طالما أن حاجتك لهم بعيدة ، ولكن إذا ما دنت منهم يثورون . وعلى الأمير أن يمتنع عن سلب الناس ممتلكاتهم ، لأنه من الأسهل على الإنسان أن ينسى وفاة والده ، من أن ينسى ضياع ارثه وممتلكاته »[1] .

هذه الصورة السيئة التي يراها مكيافيللي في الطبيعة البشرية يجب أن تشكل

---

(1) نيكولا مكيافيللي – الأمير . تعريب خيري حماد . الفصل 17 .

برأيه الأسس التي يبني عليها الحاكم حكمه وقوته . فالحكم وقوة الحاكم يجب أن تقوم دائماً على افتراض أن الناس سيئين وأن الفوضى وشيكة الوقوع ولا يمنعها إلا قوة الحاكم الواقفة بالمرصاد لكل عدوان أو تعرض لأمن الأفراد . فمكافيللي إذن يرى أن سلطة الحاكم يجب أن ترتكز على ضرورة انقاذ المجتمع من الفوضى ، وأن أي ضعف في الحكم يؤدي بالتالي إلى بدء الشعور بعدم الاطمئنان ، وبروز بواعث العدوان على الأخرين للتسلط وزيادة الممتلكات . هذه الافتراضات الأساسية عن الطبيعة البشرية التي يجب معرفتها وحفظها من قبل كل حاكم ، يجب أن تُكتمل عند الحاكم الناجح بالاهتمام والعمل لتوفير الأمن للملكية والأرواح قبل كل شيء لأنها أشمل الرغبات عند الإنسان ذلك لأنه من شدة حرص الإنسان على ملكيته فإنه قد يكون أسرع إلى أن يغفر مقتل والده منه إلى الصفح عن مصادرة ثروته . إذن ، الحاكم العاقل برأي مكيافيللي قد يقتل ولكنه لا ينهب .

إن هذه الأفكار عن الأنانية والشر كدافع بشري عام في الطبيعة البشرية لم تكن محوراً لإهتمام مكيافيللي بها ، إلا لإنتشار تلك الصفات في المجتمع الإيطالي كظاهرة من ظواهر التدهور الإجتماعي الناجم عن ضعف الحكام .

فالمجتمع الإيطالي كما كان يراه مكيافيللي هو المجتمع الفاسد الذي ليس فيه ما يبرر فساده كما هي الحال في كل من فرنسا وإسبانيا .

« في الحقيقة من العبث أن تسعى وراء شيء طيب من البلاد التي نراها في أيامنا بمثل هذا الفساد ، كما هي الحال بالنسبة لإيطاليا قبل سواها . فلفرنسا ولأسبانيا نصيبهما من الفساد ، وإذا كنا لا نجد في هذين البلدين مثل هذا القدر الكبير من الاضطرابات والمتاعب ، كما هي الحال يومياً في إيطاليا ، فليس هذا يراجع إلى طبيعة أهلها . . . بقدر ما يرجع إلى حقيقة وهي أن بكل منهما ملكاً يبقي على وحدته[1] .

البند الرابع : الدين عند مكيافيللي

كان للوضع السياسي والإجتماعي الفاسد والمتردي في إيطاليا تأثيراً مهماً على أفكار مكيافيللي . فالتشتت والانقسام ضمن المجتمع الإيطالي إلى دويلات صغيرة

---

(1) عن تطور الفكر السياسي ، جورج سباين ـ الكتاب الثالث ، ص 480 .

متناحرة ، دفع مكيافيللي للبحث عن المسؤول عن هذا الوضع ، فوجد أن البابا والكنيسة المسيحية هما المسؤولان عن تعاسة المجتمع الإيطالي . فالبابا بدلاً من أن يبقى حكماً بين المسيحيين في أوروبا بأكملها ، جعل من نفسه حاكماً يسعى للسلطة والنفوذ مثله مثل أي حاكم زمني آخر . وهذا ما أبقى على تردي الأوضاع وعرقل تحقيق الوحدة القومية الإيطالية ، التي كان مكيافيللي يحلم بها . إن هذه النقمة التي يوجهها مكيافيللي للبابا وللكنيسة المسيحية تعود برأيه لدور المسيحية في احتقار الفضائل العسكرية والشرف بدلاً من التمسك بها كالأديان الأخرى ، فالمسيحية برأيه وهي ترسم السلوك والأخلاق المسيحية لا تعبر إلا عن الذل والخنوع . « إن ديننا يضع السعادة القصوى في الخنوع والمسكنة واحتقار المآرب الدنيوية ، بينما الآخر بالعكس ، يجعل الخير الأسمى في عظمة الروح وقوة الجسد ، وكل صفات من هذا القبيل تجعل الناس مهيبين . ويبدو لي أن هذه المبادىء جعلت الناس عاجزين وأوقعتهم فريسة سهلة لذوي العقول الشريرة ، الذين يستطيعون التحكم فيهم بصورة أدعى إلى الاطمئنان ، إذ يرون أنه في سبيل الظفر بالجنة يكون الناس أميل إلى تحمل الإساءات منهم إلى الثأر لها »[1] .

هذه الفقرة من كتابات مكيافيللي وإن كانت تبرز سخريته من الكنيسة المسيحية وتعاليمها فإنها لا تعني بأن مكيافيللي كان ملحداً ، أو أنه لم يعر الدين أهميته ودوره في المجتمع . فإذا كان ينتقد الدين المسيحي فهذا لأنه كان يعتقد أن المسيحية ترى الفضيلة في الخنوع والمسكنة . بينما الأديان الأخرى ، ترى الفضيلة في عظمة الروح ، وقوة الجسد . وهذا ما يحافظ على الدول والمجتمعات . فأهمية الدين برأيه تكمن في الجانب السياسي منه والدور الذي يلعبه في تحقيق الغاية السياسية . والدين الصحيح والحقيقي يمكن أن يكون ضرورة لكل دولة جمهورية أو ملكية أو إمارة تريد أن تحافظ على نفسها . فليس هناك من مؤشر لزوال الدول والمجتمعات ، أسوأ من مؤشر احتقارها للدين وللصلوات . فالدين برأيه يمكن أن يزيد من أمر الطاعة في الجيش والوحدة في الشعب والمحافظة على التقاليد والتقليل من الشر . . . وبقدر ما يكون الخوف من الله سبباً في كبر الدولة ، بقدر ما يكون انعدام هذا الخوف سبباً في سقوطها[2] .

(1) من تطور الفكر السياسي . جورج سباين ـ الكتاب الثالث ، ص 477 .
(2) تاريخ الفكر السياسي ، د. إبراهيم اباظة ، ود. عبد العزيز غنام ، دار النجاح بيروت . 1973 ص 184 .

من هنا يتضح السبب الذي من أجله يضع مكيافيللي دعاة الأديان في درجة قبل مكوني الدول ، إذ أنه لا كيان لدولة بدون دين . فوجود الدين ضرورة وشرط لوجود الدولة والحفاظ عليها .

البند الخامس : الأخلاق والسياسة عند مكيافيللي

عندما تناول مكيافيللي في كتاباته الضرورة السياسية حاول أن يفصلها فصلاً تاماً عن الأخلاق والدين ويعالجها كقضية قائمة بذاتها . وبذلك كان يقترب كلياً من أرسطو عبر كتابه السياسة ، إذ في هذا الكتاب كان أرسطو يبحث في الحفاظ على الدول دون النظر إلى فضائلها أو سيئاتها .

والغاية من هذا الأمر هي أن مكيافيللي كان يرى **الغرض من السياسة هو الحفاظ على القوة السياسية للدولة وزيادتها بصورة دائمة ، والنجاح في تحقيق ذلك ، هو السياسة الحقة سواء كانت سياسة ظالمة قاسية أو غادرة أو حتى غير جائزة شرعاً . فلتحقيق غاية سياسية معينة يبيح مكيافيللي استعمال كل الوسائل اللاأخلاقية حتى القتل والكذب** . إذا ، أن استعمال الوسائل اللاأخلاقية في سبيل الحفاظ على الحكم وتقوية سلطته أمر مباح . ولكن في حال استعمال تلك الأساليب ، على الحاكم أن يقوم بذلك بذكاء ودهاء وبسرية تامة حتى يبقي سيطرته على المجتمع وردود الفعل فيه . ومكيافيللي كثيراً ما ناقش وامتدح مزايا استخدام الأساليب اللاأخلاقية والذكية لإدراك الغاية السياسية للحاكم . وهنا يكمن الجانب المسؤول عن سمعة مكيافيللي السيئة والشريرة والمتمثلة بمقولة الغاية تبرر الوسيلة .

إذا كان مكيافيللي يجرد السياسة ويفصلها عن كل الإعتبارات الأخلاقية والدينية ، ويمتدح الحكام الذين لا يتقيدون بقيم الأخلاق ، فذلك للحفاظ على مراكزهم وتحقيق القوة لسلطتهم ولدولتهم .

إن هذا التجريد والفصل للسياسية عن الاعتبارات الأخلاقية لم يكن يعني أبداً بأن مكيافيللي كان يتنكر لما للأخلاق والدين من أثر على جماهير البشر وعلى الحياة الإجتماعية والسياسية . فهو حين يمنح الحكام مبرر لإستخدام أساليب غير أخلاقية لتحقيق الغايات السياسية ، لا يشك أبداً بأن الدولة القوية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس متين من الأخلاق . وهو يؤكد إعجابه الكبير بالفضائل الخلقية والمدنية التي كان يتحلى بها الرومان قديماً والسويسريون في أيامه . وكان يعتقد بأن هذه الفضائل

لم تأت عفواً وإنما جاءت نتيجة صفاء الحياة العائلية ، والاستقلال والجلد في الحياة الخاصة ، والبساطة في العادات ، والتفاني والاخلاص في تأدية الواجبات العامة . غير أن هذه الفضائل وتلك الأخلاق لا تقيد الحاكم بأي قيد خلقي ولا تلزمه بمراعاة القواعد الخلقية والدينية التي يدين بها رعاياه . وهكذا يكون مكيافيللي قد وضع معيارين للأخلاق في الدولة الأول للحاكم والأخر للمواطن العادي .

يقاس المعيار الأول بمدى ما يتوصل إليه الحاكم من النجاح . في الحفاظ على سلطته وتقوية دولته . بينما يقاس المعيار الآخر بمدى القوة التي يشيع وينشر بواسطتها المواطن سلوكه ضمن المجموعة الإجتماعية . ولما كان الحاكم خارج المجموعة الإجتماعية فهو فوق الأخلاق التي يراد فرضها داخل المجموعة .

إذا من خلال حقيقة موقفه من الدين والأخلاق يمكن القول أن مكيافيللي كان يؤمن بضرورة القوة الروحية للمجتمع إلى جانب القوة المادية . ويرى أن على الحاكم أن يحقق هاتين القوتين للشعب إذا أراد الحفاظ على الدولة وقوتها مع تأكيده على وجوب عدم تقييد الحاكم بالقواعد الخلقية والدينية التي تتحكم بالمجتمع لأنه في الأصل يرى الحاكم خارج المجموعة التي يتألف منها المجتمع أو أنه على علاقة خاصة جداً بها تضعه فوق المجتمع وقواعد أخلاقه وخارج الدين الذي تدين له .

أما الغاية من فصل السياسة عن الدين والأخلاق فإنها تكمن برغبة مكيافيللي بإبقاء السياسة كغاية في ذاتها ومكونة لعلم مستقل بذاته ومنفصل عن كل الإعتبارات الأخرى . وهذا الفصل والتمييز بين السياسة وبين ما عداها من الإعتبارات الأخرى يعود الفضل فيه لمكيافيللي ، لأنه كان أول من حاول دراسة الظاهرة السياسية وظاهرة الحكم بالذات دراسة منفصلة مميزة عن بقية الدراسات الفلسفية والنظرية سواء بالغاية أو بأسلوب البحث . وبذلك وضعت اللبنات الأولى لبناء علم مميز ومستقل هو علم السياسة .

البند السادس : **واجبات الحاكم :**

إن الغاية السياسية عند مكيافيللي هي الحفاظ وزيادة القوة السياسية للدولة . والنجاح في تحقيق تلك الغاية السياسية ، هو مقياس السياسة الحقة سواء كانت الممارسة السياسية ، مشروعة أو غير مشروعة .

ومكيافيللي الذي كان يشهد ظروفاً مؤلمة لمجتمعة الإيطالي المقسم والمشتت

بين دويلات عدة ، وعلى رأس كل دويلة حاكم فاسد يسعى وراء مصالحه الشخصية ، مهملاً المصلحة القومية لإيطاليا . من هنا كان هم مكيافيللي أن يجد الأمير أو الحاكم القوي والقادر على انتشال المجتمع الإيطالي من هذا الواقع السياسي المنحط . ولتحقيق هذه الغاية السياسية ، منح مكيافيللي الحاكم كامل الصلاحية بممارسة كل الأساليب السياسية حتى غير الأخلاقية منها ، وأن يظهر بأكثر من شخصية ليتلائم دائماً مع الظروف السياسية التي يمر بها . وهكذا ضمن مكيافيللي كتابه الأمير ، المواصفات التي ينبغي على الحاكم الناجح والقوى أن يتمتع بها لتحقيق غايته السياسية . فهذه المواصفات تعتبر من الضرورات للعمل السياسي الناجح . وهكذا فعلى الأمير أن يظهر بمظهر السخي الكريم ولكن إلى الحد الذي لا يثير أغلبية الشعب . كما عليه أن يظهر بأنه متسامح ، ولكن عليه معرفة الوقت الذي يتسامح فيه . لأن التسامح في غير محله لا يؤدي إلا للضرر .

على الأمير أن يكون محبوباً ومرهوب الجانب في نفس الوقت . ولصعوبة ذلك ، يفضل أن يكون مرهوب الجانب أكثر من أن يكون محبوباً . ذلك لأن الناس بشكل عام مترددون دون أن يكون لهم قرار ، يخفون ما في أنفسهم ، وترتعد فرائضهم أمام الأخطار ، ويتلهفون إلى المكاسب ، إنهم يخشون المحبوب أقل بكثير مما يخشون مرهوب الجانب . ومرهوب الجانب لا يعني أبداً أنه مكروه . فكراهية الرعية للأمير أمر خطير عليه ألا يتعرض له . ولتجنب هذه الكراهية ، على الأمير أن يمتنع عن الاعتداء على أموال الرعايا ، أو عن الاعتداء على شرف نسائهم جميل من ا لأمير أن يكون صادقاً بوعوده ، ولكن الصدق لا يصح في كل الظروف . فالكثير من الأمراء نجحوا بحكمهم وسيطروا على رعيتهم لأنهم نقضوا عهودهم . على الأمير أن يظهر بمظهر الحيوان والإنسان على حد سواء . فالإنسان سلاحه القانون والصدق ، بينما سلاح الحيوان هو القوة والحيلة . ولكن القانون وحده لا يكفي ، لأن الإنسان يضطر في كثير من الأحيان أن يلجأ لسلاح الحيوان . وعليه فالأمير الناجح أن يمتلك في نفس الوقت طبيعة الإنسان وطبيعة الحيوان لأن كل منهما تدعم الأخرى . ولما كان على الأمير أن يتخذ طبيعة الحيوان فعليه أن يختار طبيعة الثعلب والأسد في الوقت نفسه . ذلك لأنه كأسد عليه أن يكون ثعلباً لتجنب الفخاخ المنصوبة له ، وكثعلب عليه أن يكون أسداً ليتمكن من الدفاع عن نفسه أمام خطر الذئاب[1] .

---

(1) راجع نيكولا مكيافيللي ـ الأمير .

كذلك على الأمير ألا يسمح لغيره أن يكون أميراً قوياً ، لأنه بذلك يكون قد ساهم في دمار نفسه . وعليه أن لا يكون حيادياً أمام القضايا المطروحة . فالحياد هو موقف الأمراء الضعاف المترددين والذي يقود للخراب . على الأمير أن يكون هو ناصح ومستشار نفسه ، وفي حال إحتياج لنصيحة غيره فيجب أن يتم ذلك وفقاً لرغبته ولإرادته هو لا لرغبة ولإرادة الآخرين .

إن هذه الصفات الضرورية لأي أمير ناجح ينبغي أن تظهر بوضوح في سلوك الحاكم الناجح . « فمن غير الضروري أن يكون الأمير متصفاً بها كلها ، ولكن من الضروري أن يظهر بمظهر من يتصف بها . بل اجرؤ على القول بأنه ، إذا كان يتصف بها بالفعل ، وإذا كان يظهرها دائماً في مسلكه ، فإنها يمكن أن تلحق به الضرر ، في حين إنه من المفيد له دائماً أن يكون له ظاهر من يتصف بها . فحسن له دائماً ، مثلاً أن يظهر بمظهر الحليم ، الأمين الإنساني ، المتدين ، الصادق . . . يجب أن ندرك جيداً أنه يستحيل على الأمير ، ولا سيما الأمير الجديد ، أن يراعي في مسلكه كل ما يجعل الناس يكسبون سمعة رجال الخير ، وإنه مضطر في كثير من الأحيان ، من أجل المحافظة على الدولة ، أن يعمل ضد الإنسانية ، وضد الرحمة وضد الدين نفسه . يجب أن يكون فكره مرناً ، فيدور في كل الأمور مع الريح ومع ما تقضي طوارىء الحظ ، يجب ـ كما قلت ـ بقدر المستطاع ، ألا يحيد عن جادة الخير ، ولكن يجب عند الحاجة أن يعرف كيف يسلك طريق الشر . ويجب أن يولي عناية عظيمة لئلا تفلت منه كلمة واحدة لا تنم عن هذه الصفات الخمس التي ذكرتها ، بحيث يظن المرء ، لدى رؤيته والاستماع إليه ، إنه مملوء عذوبة ، وإخلاصاً ، وإنسانية ، وشرفاً وقبل كل شيء ديناً . وهذا هو الأمر الأكثر أهمية للظهور بمظهره ، لأن الناس بوجه العموم ، يحكمون بعيونهم أكثر مما يحكمون بأيديهم ، طالما أن الرؤية ميسورة لهم دائماً ، وقلما يتيسر لهم اللمس . فالناس جميعاً يرون مظهرك ، وقليلون يعرفون ما أنت معرفة عميقة ، وهؤلاء القلة لن يجرؤوا على الوقوف في وجه رأي الغالبية ، المدعومة أيضاً بجلال السلطة الملكية[1] .

إذا للحاكم الناجح مواصفات ينبغي أن يظهر وكأنه يتصف بها . فهذه المواصفات هي التي تهيء ظروف نجاح العمل السياسي الذي يقوم به الأمير وتزيد من

---

(1) نيكولا مكيافيللي الأمير . الفصل 18 .

إحترام رعيته له . وفي حال سلك الأمير السلوك المتلائم مع هذه الصفات عليه ألا يأبه للإعتبارات الأخلاقية لسلوكه طالما أن هذا السلوك سيحقق لحكمه النجاح بدون أن يخسر مودة الرعية له . فأقصى ما يؤخذ بعين الإعتبار من أعمال الأمراء ، هو نتيجة هذه الأعمال بصرف النظر عن طبيعة الوسائل المستخدمة للقيام بهذه الأعمال . وهكذا « فعلى الأمير أن يفكر فقط في المحافظة على » حياته ، وعلى دولته . فإذا نجح في ذلك ، عدت « جميع الوسائل التي لجأ إليها شريفة ونالت اطراء كل الناس » .

البند السابع : النظام السياسي الأفضل وهاجس مكيافيللي الوطني

من خلال كتابات مكيافيللي نلاحظ بأنه قسم نظم الحكم إلى نمطين نمط الجمهوريات ونمط الإمارات .

« إن كل الدول وكل نظم الحكم التي كانت وما زالت صاحبة السلطة » على الناس هي إما جمهوريات أو إمارات .

واعتبر بأن الجمهوريات تتمثل بالنظم القائمة على الحرية بينما الإمارات تتمثل بالنظم لقائمة على حكم الفرد . وهكذا حاول مكيافيللي معالجة الإمارات في كتابه الأمير معتبراً أن هناك ثلاثة أنواع من الإمارات .

1 ـ الإمارات الجديدة : وهي نوعين الإمارات الجديدة كلياً والإمارات الناجمة عن الإنضمام إلى إمارة وراثية .

2 ـ الإمارات الدينية وإن كانت لا تكتسب أية أهمية لدى مكيافيللي فإنها تتمتع أكثر من غيرها بالأمان والسعادة .

أما أساليب الحصول على السلطة في هذه الإمارات فإنها تتمثل برأي مكيافيللي بأربعة أشكال . فأما أن يحصل عليها الإنسان بقوته وقدرته ، واما بمساعدة الحظ أو بواسطة الاجرام أو برضى المواطنين .

المهم أن مكيافيللي في كتابه الأمير يتجه باتجاه الإشادة بحكم الفرد المطلق الذي لا تعلو سلطته سلطة ولا يتردد عن إستخدام جميع الوسائل الممكنة للإحتفاظ بالحكم والسلطة .

أما الجمهوريات فقد عالجها مكيافيللي في كتابه الخطب وحاول الإشادة بالنظام الجمهوري الشعبي وفضله على النظام الملكي الفردي .

ومن خلال المقارنة التي يجريها بين النظام الملكي والجمهوري يتوضح لنا تفضيله للنظام الجمهوري الشعبي . فهذا النظام هو وحده الذي يسعى للمصلحة العامة ولو على حساب المصالح الذاتية . كما انه بفضل الحرية التي يوفرها تستطيع الدولة أن تنمي نشاطاتها وثرواتها بينما الحكم الفردي فعلاوة على تقييده للحريات فإنه لا يخدم إلا المصالح الخاصة للحاكم . كذلك على صعيد المساواة فإنها لا توجد إلا في النظم الجمهورية بينما الفروقات واللامساواة لا تتوفر إلا في النظم الملكية . إضافة لذلك فإن النظام الجمهوري يمتاز بحساسيته السياسية القابلة للتطور ، بينما النظام الملكي يتصف بالجمود ومحاربة كل جديد . كما أن النظام الجمهوري يفتح المجال أمام الكفاءات ويحقق المساواة ، بينما النظام الملكي وبطبيعته الوراثية فإنه يتنافى مع العدالة ويقضي على الكفاءات . ومن مميزات النظام الجمهوري إنه أكثر إحتراماً للاتفاقات والمعاهدات الدولية من النظام الملكي ، حيث الملك قد لا ينفذ تعهداته إذا وجد أن التنفيذ يتعارض مع مصالحه .

من خلال تفضيل مكيافيللي للنظام الجمهوري في كتابه الخطب يوحي بأنه كان يأمل تطبيقه في بلاده إيطاليا وتحقيق جمهورية إيطالية على نمط الجمهوريات الرومانية القديمة بحيث يكون لها جيش قوي ومستوى راق من الحرية المدنية . ولكن فساد الوضع في المجتمع الإيطالي وانحطاطه ، دفع مكيافيللي لأن يعي صعوبة تحرير وإصلاح المجتمع الايطالي عن طريق النظام الجمهوري ، وفي الوقت نفسه يؤمن بإمكانية تحقيق ذلك عن طريق أمير قوي يحقق بالدكتاتورية و الطغيان ما استحال تحقيقه بالحرية . فانحطاط الأخلاق والفضائل لدى الأفراد من جهة واستهانة الحكام بواجباتهم العامة من جهة أخرى يجعل من المستحيل إقامة نظام الحكم الجمهوري .

بوضوح أكثر ، كان كيافيللي يعتقد أن الحكم الجمهوري هو أفضل نظم الحكم ، ولكنه لا يصلح إلا للشعوب المتمسكة بالأخلاق الفاضلة . أما تلك الشعوب التي لا تتقيد بالأخلاق والدين مثل الشعب الإيطالي المنهار ، فلا يصلح لها إلا نظام حكم استبدادي مطلق . هذا الحكم الإستبدادي يستطيع عن طريق القوة أن يحقق الأخلاق الفاضلة للمواطنين وحين تسود هذه الأخلاق الجيدة يستطيع بعدها الشعب أن يتحمل أعباء الحكم الجمهوري . وكان مكيافيللي تطبيقاً لقناعته هذه يرى إنه لا توجد الإمكانيات لإقامة حكم جمهوري إلا في سويسرا وبعض المقاطعات الألمانية ، حيث احتفظت الحياة المدنية هناك بنقاوتها ، واحتفظ الأفراد بقوة أخلاقهم .

وهكذا يمكن القول بأن مكيافيللي ولكي يوفق بين موقفيه المتناقضين إعجابه بالحكم الملكي المطلق وضرورته لإصلاح ولتوحيد بلده إيطاليا من جهة وحبه الدفين وتفضيله للنظام الجمهوري من جهة أخرى فقد توصل إلى نتيجة بأنه يؤمن بالحكم الملكي المطلق أثناء نشأة الدولة الجديدة أو عند إصلاحها من الفساد. وفي حال استقرت هذه الدولة أو أصلحت من فسادها وتملكت الأخلاق والفضائل سلوك شعبها فعندئذ يمكن تطبيق النظام الجمهوري .

البند الثامن : أهمية القانون :

ومع تأييد مكيافيللي للنظام الملكي المطلق في كتاب الأمير وتفضيله للنظام الجمهوري في كتاب الخطب ، فإنه يبقى على قناعة أساسية وهي أن الحفاظ على الدولة يتوقف وبشكل أساسي على جودة قانونها . فمن القانون تنبع الفضائل المدنية للمواطنين .

إذا الحكم المستقر في نظام جمهوري أو ملكي مطلق برأي مكيافيللي يتوقف على جودة قوانينه . وما من خطر على استقرار الحكم أكثر من خطر مخالفة الحكام للقوانين المنظمة . انطلاقاً من هذه الأهمية الخاصة بالقوانين ، فإنه ينبغي أن يقوم بمهمة التشريع القانوني مشرع واحد سواء كان لبناء الدولة الناجحة أو لبناء المجتمع الصالح .

فبما أنه من القانون تنشأ الفضائل والأخلاق ، وبما أن المجتمع الفاسد لا يستطيع اصلاح نفسه ، فالمشرع الواحد هو الذي يستطيع تولي قيادته وإعادته إلى المبادىء الأخلاقية التي وضعها له مؤسسه .

إذا بإعتماده على القوانين يمكن القول بأن مكيافيللي لم يكتف فقط بالناحية السياسية لتنظيم المجتمع بل تمسك وبأهمية أكبر بالنواحي الخلقية والإجتماعية للشعب . كما أنه أعطى الحاكم المطلق حق فرض القوانين المنشئة للأخلاق والفضائل واستخدام كل الأساليب التي تحقق الهدف المرجو من التشريعات . ذلك لأنه بها يستطيع القضاء على الفساد ويقيم الدولة الناجحة . فالمشرع ليس بالمهندس الذي يبني الدولة فحسب ولكنه أيضاً مهندس المجتمع بكل سننه الأخلاقية والدينية والإقتصادية[1] .

---

(1) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي . ص 482 .

وبالرغم من تناقض موقفه بالنسبة للحكم الملكي والحكم الجمهوري فقد كان مكيافيللي يكن كراهية قوية للارستقراطية والنبلاء . فقد وجد أن مصالح النبلاء تتعارض دائماً مع مصالح كل من الملكية والطبقة والوسطى . فالنبلاء لا هم لهم إلا تنمية ثرواتهم وزيادة نفقاتهم على ملذاتهم ، فهم يعيشون في خمول على الدخل الناتج من ثرواتهم دون أن يؤدوا أية خدمة مفيدة لمجتمعهم . فهم في كل مكان أعداء لكل حكم مدني ، وعلى الحكم الذي يسوده النظام سواء كان ملكي أو جمهوري أن يقمعهم ويستأصل شأفتهم .

إلى جانب كراهية مكيافيللي للنبلاء يبرز نفوره من الجنود المرتزقة ومن استخدامهم للدفاع عن الدولة . فقد كان يرى فيهم عدم استقرار الوضع في إيطاليا . وكان يرى في رغبتهم بالحصول على المال سبباً للتنقل من خدمة أمير إلى آخر دون أي إخلاص .

« فالمرتزقة هم عصابات الأوغاد المأجورين الذين يقفون على قدم الاستعداد للقتال في سبيل من يعرض عليهم أكبر أجر ، ولا يخلصون لأحد ، وغالباً ما كانوا أخطر على من يستخدمهم منهم على أعدائه . هؤلاء المرتزقة الذين استطاعوا بث الإرهاب في إيطاليا ، أثبتوا عجزهم ضد القوات الأفضل تنظيماً وأكثر ولاء ، والتي جاءت من فرنسا »[1] .

وهكذا كان مكيافيللي يعبر عن إعجابه بميزة فرنسا بعد بناء جيشها القوي والمدرب خير تدريب . فاعتبر أن تدريب جيش من المراطنين الرعايا ، هو أول حاجة يتطلبها قيام دولة قوية . فالقوى المرتزقة والمأجورة تشكل مبعث دمار للحاكم الذي يعتمد عليها . فهي تستنزف خزائنه وتتخلى عنه دائماً كلما وقع في عسر .

وهكذا كان مكيافيللي يود أن يخضع للتدريب العسكري جميع المواطنين القادرين جسدياً ممن تتراوح أعمارهم بين السابعة عشرة والسبعين . فبمثل هذه القوة يستطيع أي حاكم أن يحافظ على سلطته وأن يوسع حدود دولته . وبدونها يصبح فريسة للشقاق الأهلي في الداخل ولطموح الأمراء الذين يجاورونه في الخارج .

إذا وراء قناعة مكيافيللي بأهمية التشريع للدولة والجيش الوطني ، وكراهيته

(1) نيكولا ميكافيللي . الأمير الفصل 12

للنبلاء ، كان يكمن إيمانه بضرورة تحقيق الوحدة القومية لإيطاليا وإبعادها عن الاضطرابات الداخلية وعن خطر الغزاة الأجانب . وقد كان صريحاً عندما رأى أن واجب المرء نحو وطنه يجب أن يلغي جميع الواجبات والاهتمامات الأخرى .

هذه هي إذا العاطفة التي كانت تكمن وراء اعتباره السلطة الملكية المطلقة والتي لا ترحم المثال الأعلى الواجب الاحتذاء به في إيطاليا . إذ كان يأمل دائماً إنه لا بد من بين الطغاة في إيطاليا وربما من بين عائلة مديشي قد ينهض أمير له القدر الكافي من الخيال بحيث يرى دولة إيطالية متحدة ومن الجرأة بحيث يحول الخيال إلى واقع .

ولكن الأمل بالسلام والوحدة الإيطالية الذي كان دافعاً حقيقياً لتحريك فكر مكيافيللي ، كان عاطفة أكثر منه خطة سياسية عملية لتحقيق ذلك الأمل . فبغض النظر عن الاعتقاد بأن إيطاليا يجب أن تخضع لزعامة ملك مطلق لتحقيق وحدتها كما حصل في فرنسا وإسبانيا ، فلم يكن لديه ما يمكن أن يسمى سياسة لتوحيد إيطاليا .

كذلك فإن مكيافيللي الذي ارتبط اسمه بالاستبداد وبالغير أخلاقي فإنه في حقيقة الأمر لم يكن إلا من أنصار الحرية والديمقراطية وسيادة الشعب والقانون . إلا أن ظروف حياته في تلك المرحلة من الواقع الإيطالي المنحط واهتمامه بتحقيق الوحدة الإيطالية ، وسعيه لإستعادة مركزه عند عائلة مديشي ، كل تلك العوامل دفعته لكتابة الأمير بما يتضمنه واهدائه لحاكم فلورنسا الجديد حاثا أياه للعمل على وحدة وطنه بأي أسلوب كان .

وقد لقيت فلسفته هذه الداعية للحكم المطلق الترحيب من الكثير من الأمراء والحكام لأنهم وجدوا فيها الحجة الأساسية لتقوية سلطاتهم ونفوذهم . غير أنه من المؤسف إن كتابه الخطب الذي يوضح فيه أفكاره على حقيقتها لم ينل الشهرة الكافية التي نالها كتابه الأمير والتي كانت كافية لتعديل الصورة الاستبدادية واللاأخلاقية لمكيافيللي . ومع ذلك فإن مكيافيللي يبقى المفكر الأول في عصر النهضة الذي بحث الظاهرة السياسية مفصولة عن كل ما عداها ، دارساً إياها بمنهج جديد معاكس لمناهج القرون الوسطى ، واضعاً دراسته على أرض الواقع وليس في السماء عند الإله وليس في العقل المجرد وتحليقاته . وأروع وصف لإنجازه هو القول أن مكيافيللي ترجم السياسة إلى اللغة الدارجة .

الفصل الثاني

بروز النزعة الانسانية

من خلال مطالعتنا لفكر مكيافيللي السياسي يمكننا أن نستنتج بعض المقومات التي استند إليها الفكر السياسي لعصر النهضة في إيطاليا وأهمها :

1 ـ النزعة الفردية التي جعلت الفكر السياسي في تلك الحقبة من الزمن وفي إيطاليا خاصة يتمحور حول الفرد وقيمته في الحياة ، أي باعتبار الفرد محور السلوك الإنساني .

2 ـ النزعة القووية التي تجعل من القوة المرتكز الأساسي الذي تعتمد عليه الممارسة السياسية للوصول للغاية المطلوبة .

3 ـ اتخاذ موقف محايد بالنسبة للاعتبارات الدينية والأخلاقية وبمعنى آخر أن الفكر السياسي الذي برز في إيطاليا خلال عصر النهضة لم يلزم الممارسة السياسية بإعتبارات الخير والشر .

إذا كانت تلك هي المقومات التي اعتمد عليها الفكر السياسي الإيطالي خلال عصر النهضة ، لا يعني ذلك أن أوروبا لم تشهد توجهات مختلفة وخاصة في أوروبا الشمالية . بل بالعكس فشمال أوروبا شهد بروز اتجاه سياسي مغاير للإتجاه الإيطالي أو بالأحرى معاكس له فبدلا من الفردية كان الفكر السياسي لشمال أوروبا يشدد كثيراً على الفضائل العامة . وبدلا من النزعة القووية كان هناك تشديد على مقت الحروب ووسائل استخدام القوة ، وأخيراً وبدلاً من التزام موقف محايد من الإعتبارات

الأخلاقية والدينية كان الفكر السياسي لشمال أوروبا مشحوناً بالالتزام بقواعد الفضيلة وبصراعها ضد الرذائل والفساد .

من أهم مفكري النزعة الإنسانية التي ظهرت في شمالي أوروبا يمكننا ذكر ديديه إيراسم وتوماس مور . فايراسم وتوماس مور يمثلان بعض القيم والصفات التي تميزت بها نهضة أوروبا الشمالية .

البند الأول : ديديه ايراسم

ولد ديديه ايراسم عام 1466 في مدينة روتردام بهولندا . من خلال كتاباته اعتبر من ألمع وأبرز وجوه الفكر الإنساني المنبعث من جديد . فقد كانت مؤلفاته ذات شهرة واسعة غطت كل الدول الأوروبية . فالفرنسيين ، والإنكليز ، والألمان ، والبولونيين وحتى الإيطاليين كانوا يقبلون على قراءة كتاباته بشغف وإيمان .

من خلال كتاباته نلاحظ أن ايراسم ينطلق من الضرورات الأخلاقية والدينية لتحديد قواعد السلوك السياسي[1] . فبأسلوبه التهكمي الساخر كتب تمجيد السذاجة لكي ينتقد المبالغة في الإساءات التي يمارسها حكام عصره والعلماء والرهبان والبابوات ، فانسجاماً مع نزعته الإنسانية ، اعتقد أن الدين الحقيقي هو بالبساطة ، ذلك لأنه كان يكره التأنق والزخرفة في الأنظمة الفلسفية والتصرفات ذات الأبهة لكبار رجالات العلم والدين في عصره . فالدين عنده مصدره القلب لا العقل .

من ضمن هذا الإطار حاول ايراسم تصور مجتمع مسيحي جيد قائم على العقل والتعاليم المسيحية . فمثله مثل معظم مفكري القرون الوسطى حاول وبشكل مثالي تحديد الدور الذي يمكن أن يقوم به الأمير المسيحي أي الحاكم . فالأمير المسيحي برأيه لا يخدم المسيح إلا عندما يوفر الراحة والطمأنينة لشعبه .

في هذا المجتمع المسيحي ليس هناك من امتيازات خاصة للأمير تتميز عن امتيازات عامة الشعب . لأن الأمير وإن كان موجوداً في مركز مرموق بالنسبة لغيره ، فذلك لأنه يتفوق عليهم بفضائله الكثيرة وحرصه على المصلحة العامة لشعبه . وهكذا فإن الدين يجب أن يطبق على الجميع بالضرورة خاصة عندما يتطابق مع التعاليم

(1) جان توشار : تاريخ الفكر السياسي ص 259 .

المسيحية . وعليه فإن الأمير المسيحي إذا أراد أن يمتثل بالمسيح يتوجب عليه أن يخضع للقانون العام ولا يتهرب منه (1) .

على الأمير أن يكون على صورة الإله . فاختياره لا يتم إلا عبر صفاته وخصاله الحميدة . منها أن يكون وديعاً ، غير عدواني ولا يمارس الحروب بل يحب السلام ، ذلك لأن الإنجيل هو إنجيل سلام ومحبة . كذلك من أولى واجبات الأمير أن لا يبغي التوسع ذلك لأنه بقدر ما تتوسع مساحة البلاد بقدر ما يصبح توفير العدالة والأمن والطمأنينة للأفراد مهمة صعبة .

من هنا نلاحظ التعارض سواء في التوجه أو الهدف ما بين إيراسم ومكيافيللي . فايراسم لم يتعرض بشكل أساسي للدولة أو السلطة كما فعل مكيافيللي ، بل ركز على واجبات ومهام الأمير المسيحي نحو رعيته . فبدلا من أن تكون السلطة موضوع توسع وحفاظ عليها من قبل أمير مكيافيللي ، فإنها لا تكون عادلة وشرعية عند أمير ايراسم إلا إذا كانت موجهة للخير العام ومقبولة من الرعية . فسلطة الطاغية التي تمارس على حساب الشعب ولمصلحة الحاكم هي ممنوعة وغير مقبولة من قبل الأمير المسيحي العادل الذي يتصوره ايراسم .

البند الثاني : توماس مور1460 - 1535

ولد توماس مور في لندن عام 1460 ومارس في شبابه مهنة المحاماة . البعض كان يعتقد بأنه لم يكن يحب مهنته ولكن موارده المالية من هذه المهنة توحي بأنه كان نشيطاً وكفوءاً . ذو نزعة إنسانية ، قانوني ومحدث لامع استطاع أن ينال اعجاب هنري السابع ويصبح عضواً في المجلس النيابي الإنكليزي عام 1504 ليقود حركة المعارضة لطلب الملك هنري السابع الداعي لفرض ضرائب جديدة ، ومن ثم يصبح فارساً عام 1514 ويتولى كذلك سفارات عدة في دول مختلفة .

بالرغم من أن الملك عنري الثامن تودد إليه كثيراً واعتمده مستشاراً له لم يثق به كثيراً خاصة عندما عارضه مور في محاولته للطلاق من كاترين والزواج مجدداً من آن بولين . هذه المعارضة التي تمادى بها مور دفعته إلى التضحية بحياته على المقصلة عندما رفض أن يقسم يمين الولاء للملك بمناسبة إصدار البرلمان الإنكليزي عام 1534

(1) Mared Prélot, Georges Lescuyer, Histoire des idées politiques. P. 213 - édition Dalloz.

قانوناً يجعل الملك رأساً للكنيسة بدلاً من البابا . وفوق ذلك لم يعترف بحق البرلمان بإصدار هكذا قانون لإنه اعتبر هذا الحق تعدياً على الإرادة الإلهية وعلى السلطة الروحية المتمثلة بشخص البابا .

من مؤلفات توماس مور التي يعود لها فضل شهرته كتابه اليوتوبيا . في هذا الكتاب يظهر توماس مور وقد تأثر بأسلوب أفلاطون في جمهوريته وبأسلوب سان أوغسطين في مؤلفه مدينة الله .

إذا في كتاب اليوتوبيا يتصور توماس مور وجود جمهورية غير معروفة من قبل مواطنيه ومعاصريه وفي منطقة من الصعب العثور عليها بالرغم من أن أبرز معالمها وصفاتها تشبه إلى حد بعيد مدينة لندن في إنكلترا ، ويتصرف لوصف العلاقات الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تربط ما بين أبناء هذه الجمهورية المثالية . وبالطبع لم يكن هذا الوصف سوى التعبير عما كان يجول في رأس مور وعما يجب أن يكون عليه الوضع في إنكلترا .

ففي هذه الجمهورية المثالية يعيش الناس مع بعضهم حياة مشتركة بمحبة وبأخوة . ولكونهم على هذه الحال فكل ما يوجد على أرض هذه الجمهورية يعتبر ملكية مشتركة لجميع الأفراد . والسبب في ذلك هو أنه في هكذا مجتمع لا يوجد ملكيات خاصة ، لأنه إذا وجدت الملكية الخاصة وجد التحيز واختفت العدالة والمساواة بين الناس . وهكذا يكون مور قد دعى إلى الشيوعية أساساً لتحقيق المساواة والمصلحة العامة .

مثله مثل بودان اعتقد توماس مور أن المجتمع يقوم أساساً على العائلة . كما أن العلاقات العائلية التي تقوم بين أفراد العائلة يجب أن تكون منظمة بشكل دقيق، وللأب سلطة تقويم أي خلل يحدث داخل إطار هذه العلاقات العائلية . إذا فهذه السلطة تطال الزوجة والأبناء وحسم الخلافات عندما لا يكون هناك حاجة للجوء إلى القانون .

لم يقف مور ضد عمليات الطلاق بشكل حاسم ، كما أنه لم يعارض أبداً زواج الكهنة . بالمقابل فالحدث الوحيد ضمن إطار العلاقات الزوجية الذي يعارضه مور ويطلب لاستئصاله عقوبة الإعدام هو الخيانة الزوجية .

بالنسبة للحياة السياسية السائدة في جمهورية توماس مور فإنها تتميز بنظام حكم

ديمقراطي تمثيلي ، لأن الشعب هو الذي ينتخب سياسييه من المتعلمين وعلى رأس الدولة أمير ينتخب كل سنة طالما إنه حاكم صالح . وفي حال أصبح الحاكم طاغية يحق عندها للشعب أن يخلعه من منصبه لينتخب غيره .

وهناك في الكتاب تعليقات أخرى تتناول نوع الملبوسات التي يلبسها سكان هذه الجمهورية وتفاصيل الحياة العائلية والتجارة . يبقى أن العبودية تجد لها تبريراً عند مور في جمهوريته المثالية ، ذلك أن معظم هؤلاء العبيد المتواجدين في هذه الجمهورية هم أصلاً إما من أسرى الحروب أو من الهاربين من بلدانهم حيث حكم عليهم بالموت .

من كل ذلك نسجل أن يوتوبيا مور تعتبر من الكتب الأكثر تحررية في ذلك العصر بالنسبة لكثير من الأفكار الواردة فيه خاصة فيما يتعلق بالدين والتساهل الديني عندما لا يعارض زواج رجال الدين وبالقانون الجزائي عندما يدعو للرحمة والتساهل ورفض عقوبة الموت جزاء السرقة وأخيراً فيما يتعلق بالتمثيل السياسي الديمقراطي فكل شخص له الحق بترشيح نفسه كما أن له الحق الكامل بالتصويت لإختيار ممثله

الفصل الثالث

حركة الاصلاح الديني

من مميزات الفكر السياسي للعصور الوسطى ، أن المفكرين والفلاسفة كانوا يعتمدون خلال دراستهم للظاهرة السياسية وعلاقتها بالسلطة السياسية على الدراسات والمفاهيم اللاهوتية والكنسية وذلك لتبرير ما للكنيسة من سلطات ونفوذ ولبرهنة سمو السلطة البابوية على كل السلطات الزمنية الأخرى من ملكية وامبراطورية . وهكذا يمكن القول أن العلاقة كانت وثيقة بين النظرية السياسية والنظرية اللاهوتية إلى حد اعتبارها شكلاً من أشكال المزج الديني والسياسي الذي ميز الفكر السياسي للقرون الوسطى عن غيره .

وبعد إن إتـم عصر النهضة بمحاولات فصل السياسة عن الدين عبر مؤلفات مكيافيللي ، نجد أن حركة الإصلاح الديني التي بدأت تظهر وتتعاظم في أوائل القرن السادس عشر أخذت تعيد هذا المزج بين النظرية السياسية والمسائل اللاهوتية والدينية ، مما سبب انشقاقاً في داخل الكنيسة وانفصال كامل للدولة عن الكنيسة والبابوية سياسياً ودينياً .

فمع هذه الحركة الإصلاحية كانت الحجج اللاهوتية هي السبيل للدفاع عن النظرية والموقف السياسي . وكان المعتقد الديني هو الذي يوجه التحالفات السياسية ويدفع الملكية المطلقة في تلك المرحلة إلى تقوية نفوذها أمام نفوذ الكنيسة والسلطة الامبراطورية .

ففي بداية القرن السادس عشر ومع ظهور الملكيات المطلقة كان الحكم

الملكي على نزاع مستمر مع البابا وسلطته إلى أن أتت حركة الاصلاح الديني وحسمت هذا النزاع لصالح الملكية وفتحت المجال أمام قيام الملكية القومية التي نظمت أوروبا تنظيماً جديداً على شكل دول قومية مستقلة عن بعضها البعض .

إذ بعد فشل الكنيسة بإصلاح نفسها عن طريق المجلس العام للكنيسة شكلت الأفكار والكتابات التي ظهرت عن حركة الإصلاح الديني عاملاً مساعداً لزيادة السلطة الزمنية للملوك وتدعيمها. فقد تبين لحركة الإصلاح الديني بأن إصلاحاً دينياً جديداً لن يتوفر له النجاح إلا إذا استطاع كسب تأييد الحكام الزمنيين ودعمهم السياسي والعسكري له . وهكذا نرى أن أول مفكري حركة الإصلاح مارتن لوثر قد اكتشف وفي وقت مبكر أن نجاح الإصلاح في ألمانيا كان يتوقف على دعم ومساندة الأمراء في ذلك الوقت . وفي انجلترا فقد نجح الإصلاح عن طريق سلطة هنري الثامن الشبه مطلقة ، فكانت من نتيجته المباشرة مزيداً من تقوية السلطة الملكية المطلقة . وفي أوروبا بوجه عام كان الملك يشكل النقطة المركزية الوحيدة التي تتجمع حولها الوحدة الوطنية . وكان الأمر كذلك في فرنسا خاصة في أواخر القرن السادس عشر .

نتيجة للنجاح الذي أحرزته السلطة الزمنية للملوك . كان نجاح الأحزاب والمذاهب الدينية مرهون بتحالفها معها أو مع القوى السياسية الداخلية الطاغية . ففي انجلترا وشمال ألمانيا وقفت البروتستانتية إلى جانب الأمراء فكان النصر حليفها . أما في فرنسا وأسبانيا حيث تحالفت مع أصحاب النزعة الإستقلالية من النبلاء فقد خسرت وكان النجاح حليف الديانة الكاثوليكية ديانة السلطة الوطنية الملكية القوية . وهكذا كان ما يخسره أو يربحه جانب ما كان في الحقيقة إلا لصالح الملكية المطلقة التي كانت المستفيد السياسي الرئيسي من هذ النزاع وسواء كانت الديانة المنتصرة بروتستانتية أو كاثوليكية .

في تلك الفترة أخذ الفكر السياسي يستعيد ولو بشكل غير كامل أفكار وعقائد القرون الوسطى والتي كانت تدعي بأن الله هو مصدر السلطة السياسية وأن صاحب هذه السلطة السياسية هو ظل الله على الأرض . ففي القرون الوسطى كانت هذه السلطة السياسية بيد الكنيسة أو الأباطرة بينما في القرن السادس عشر بدأ المصلحون بالإيحاء بأن هذه السلطة هي بيد الملوك والأمراء وليس في يد الكنيسة أو الامبراطور .

لقد كان الهدف من هذا الإيحاء الجديد هو تقوية مركز الملوك وكسب ودهم

لعلهم يكونوا حماة المذاهب الدينية الجديدة المختلفة مع المذهب الكاثوليكي الذي يتزعمه البابا . كذلك وضع حد لدعوة البابا أن يكون وصياً على المسيحية في كل أوروبا وجعل سلطة الملوك أعلى من سلطة البابا نفسه .

. فما دام الملك يحكم بأمر الله فهو مسؤول أمامه وحده وليس أمام أحد من رعاياه وبالتالي ليس مسؤولاً أمام البابا ، هذه المسؤولية أمام الله تفرض على الرعايا أن يطيعوا ملوكهم طاعة عمياء ومن خرج عن طاعة الملك فهو آثم وخارج عن طاعة الله .

لقد وجد المصلحون الدينيون في غنى الكنيسة واهتمامها باكتساب الثروات مادة خصبة لمهاجمتها ومهاجمة البابا . وأوضحوا للناس أن علاقة الإنسان الفرد مع الله لا تحتاج لا للبابا ولا للكنيسة حتى أن البعض قال مثل لوثر « بأن لكل فرد الحق في تفسير الكتاب المقدس حسبما يمليه عليه ضميره . ومع كل ما أوجده المصلحون من أفكار ونظريات تضعف من سلطة الكنيسة وتقوي من سلطة الملوك إلا أن هؤلاء الملوك لم يهتموا إلا بنتائجها السياسية المقوية لسلطاتهم حيث أنهم كانوا يرغبون بالإستيلاء على أملاك الكنيسة الغنية والتخلص من دفع الضرائب الدينية للبابا . لقد كانت هذه الرغبة تشكل السبب الرئيسي الذي دفع ملك انكلترا والكثير من أمراء المانيا لاعتناق المذهب البروتستانتي والثورة على الكنيسة الكاثوليكية . وبهذه المصادرة لأملاك الكنيسة أمنت الدولة زيادة كبيرة في وارداتها فقويت السلطة المركزية للملك وخضع السكان لسلطة سياسية واحدة .

وإذا كانت حركة الإصلاح الديني تعمل لتقوية النظام الملكي ، إلا أنها كانت تسعى لتحرير الفرد من وصاية الكنيسة وتجعله أساس منطلقاتها الفكرية ، والدينية والمدنية . وإن لم يكن ذلك هدفها الأساسي فإن مبادئها ونتائجها الفكرية والإجتماعية أدت إلى ذلك ، فالدعوة مثلاً أن للفرد الحق في تفسير الكتاب المقدس انطلقت إلى كل جوانب الحياة الفكرية والإجتماعية ولتلتقي في النتيجة مع التطورات الإقتصادية ومع قوة الطبقة الوسطى الصاعدة والداعية إلى العمل للحصول على الثروات عن طريق التجارة والصناعة الحرة من كل تدخل .

إذاً فإن حركة الإصلاح الديني بقدر ما ساهمت في تطوير واقع الحياة السياسية في أوروبا كان لها دوراً كبيراً في تطوير الفكر السياسي المتبع في ذلك الوقت . ومن أهم التطورات في ذلك الفكر السياسي نستطيع أن نلاحظ النتائج الهامة الآتية :

1 ـ فكرياً وعملياً ، وقفت حركة الإصلاح مع الملك وقوت من نفوذه وجعلت من سلطته سلطة إلهية تقف أمام سلطة الامبراطور الصورية وأمام ما يدعيه البابا من سلطة على الديانة المسيحية ومن يعتنقها ومن الدعوة للدولة المسيحية العالمية .

2 ـ في نفس الوقت الذي عملت به حركة الإصلاح لتقوية نفوذ الملوك على تحرير الفرد بطريق مباشرة وغير مباشرة وهي بالتالي أنتجت تشجيعاً للحكم الديمقراطي . فقد أقرت الحركة بالحريات الفردية وبأهمية الفرد الذي يتقرب إلى الله مباشرة دون وساطة الكنيسة أي أنها أقرت للفرد حرية العقيدة والفكر والشخصية المستقلة .

3 ـ بالرغم من نجاح حركة الإصلاح في بعض الدول الأوروبية فقد خلقت في معظم أجزاء شمال أوروبا أقليات دينية قوية نسبياً حيث نشأت منهم مشكلة الأقليات التي كانت وفرة عددها بالنسبة لعدد السكان الإجمالي مصدراً محتملاً للاضطراب وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي في داخل دولهم . ولم تحل هذه المشكلة إلا بعد فترة طويلة من الزمن حيث أقر التسامح الديني وتكرس مفهوم إمكانية تعايش مجموعات دينية مختلفة في بلد واحد وتحت سلطة واحدة .

4 ـ أدت حركة الإصلاح الديني إلى مناقشة حق الأقليات بالمقاومة . إذ ما دامت هذه الأقلية تعتبر نفسها أنها على حق بمعتقدها الديني وأن تعاليمها هي الصحيحة على خلاف معتقد الملك ، ألا يحق لها الثورة عليه وعدم طاعته بتهمة الزندقة تماماً كما كانت تبرر في القرنين الرابع والخامس عشر مقاومة البابا بتهمة الزندقة ؟ أم أنه عليها طاعة الملك طاعة كاملة وعمياء .

حول تلك النقطة الأخيرة دار أكثر الجدل في الفلسفة السياسية لحركة الإصلاح حول ما إذا كان من حق الرعايا مقاومة حكامهم لأسباب طبيعية (وتعني في العادة بالمحافظة على المذهب المسيحي السليم) أم أنهم مدينون بواجب الطاعة العمياء بحيث تكون المقاومة خطأ في جميع الحالات . وبالفعل فقد ساد هذان النوعان من النظرية السياسية حول صوابية أو عدم صوابية الحق بمقاومة الملك طيلة القرن السادس عشر وأصبح كل منهما يعتبر نقيضاً للآخر .

ومن أكبر المصلحين الذين عرفتهم حركة الإصلاح في القرن السادس عشر يمكننا أن نذكر منهم مارتن لوثر (1483 - 1546) وكالفن (1509 - 1564) اللذين سنحاول

الإطلاع على ما قدماه من أفكار سياسية عبر حركة الإصلاح الديني .

البند الأول : مارتن لوثر 1483 - 1546

ولد مارتن لوثر سنة 1483 في مدينة إيسليبن بإقليم سكونيا من أب يعمل في مناجم الفحم . خلال طفولته عانى مارتن لوثر الكثير من الحزن والفقر . وبالرغم من ذلك فقد استطاع أن ينهي دراساته الجامعية في جامعة ايرفورت . في عام 1505 تخلى عن دراساته العلمية لينخرط في سلك الرهبنة إثر تعرضه لصاعقة رعدية خطيرة طرحته أرضاً . في عام 1507 رشح مارتن لوثر لأن يصبح قسيساً انصرف بعدها للتركيز على دراسة اللاهوت حيث حصل عام 1512 على شهادة الدكتوراة من جامعة ويتنبرغ Wittenberg حيث عين فيها أستاذاً[1] .

في عام 1517 بدأ يظهر خلاف لوثر مع كنيسة روما وذلك عندما هاجم عملية بيع صكوك الغفران التي كانت تقوم بها الكنيسة لقاء مبالغ ضخمة تحصل عليها من الفقراء . واعتبر أن هذا العمل كريه ولا يمت للدين الحقيقي بصلة . أثار موقفه هذا ضجة كبرى دفعت البابا لأن يعتبره زنديقاً منشقاً عن الكنيسة يستحق الحرمان كنسياً . وهذا ما دفع لوثر لأن يهرب ويختبيء من بعض الملاحقات التي بدأ يتعرض لها . وبعد أن بدأت الأفكار المنادية بالإصلاح الديني تسود في ألمانيا عاد على إثرها لوثر للظهور حيث أقدم على الزواج عام 1525 ، وكان لوثر خلال فترة اختبائه قد ترجم الكتاب المقدس إلى الألمانية واضعاً من خلاله بين أيدي الالمان أول كتاب ديني بلغتهم الأم[2] .

في عام 1546 توفي مارتن لوثر بعد أن كان قد أسهم وبشكل غير مباشر بولادة حركة دينية جديدة نسبت إليه وعرفت بالحركة اللوثرية التي سارعت إلى تأسيس كنيسة جديدة في ألمانيا هي الكنيسة البروتستانتية .

البند الثانية : أفكاره

انطلق لوثر بأفكاره نحو إصلاح الكنيسة من الانحلال والفساد والضلال الذي وصلت إليه وكانت تتطابق أفكاره دائماً مع المبدأ الذي روجه النزاع في المجالس

---

(1) د . علي عبد المعطي محمد . الفكر السياسي الغربي . دار الجامعات المصرية ص 189 .

(2) Marcel Prelot et Georges Lescuyer. Ibid.P.226.

الكنيسة حول أن الكنيسة هي « اجتماع جميع المؤمنين بالمسيح على الأرض » فالتهم التي كان يوجهها للكنيسة تنصب على حياة الترف والمعيشة الشريرة في بلاط روما ، واستنزاف الإيرادات الكنسية الألمانية من أجل البابوية وبيع صكوك الغفران . وكان هجومه على ما يتمتع به رجال الدين من امتيازات وإعفاءات خاصة ، يسير وفق خطوط الاتجاهات القديمة المعادية للبابوية وهي : أن الفوارق في المرتبة أساليب إدارية ، ولجميع طبقات الناس ، من العلمانيين ورجال الدين ، وظائف مفيدة للمجتمع . ومن ثم فلا سبب يدعو إلى عدم محاسبة رجال الدين في المسائل الزمنية بمثل ما يحاسب أحد العلمانيين .

« مما لا يحتمل حقاً أن يكن القانون الروحي مثل هذا التقدير العالي لحرية رجال الدين وأرواحهم وممتلكاتهم كما لو أن العلمانيين ليسوا مسيحيين روحيين فضلاء ، أو ليسوا مثلهم أعضاء بالكنيسة »[1] .

كان لوثر ميالاً للعطف على قضية الحرية الشخصية وكان ينفر من القمع في مسائل الاعتقاد . إذ أن القوة برأيه لا تشكل الوسيلة المناسبة لتنمية الدين أو قمع الزندقة .

« لا يمكن أبداً ابعاد الزندقة بالقوة . فذلك يحتاج إلى أداة أخرى ، وهي عراك وصراع خلاف صراع السيف . يجب هنا أن نجادل كلمة الرب . فإذا لم يفد ذلك فإن السلطة الزمنية لن تحل المسألة حتى لو ملأت الأرض بالدم »[2] .

ذلك أن جوهر الدين عند لوثر يكمن في تجربة باطنية في جوهرها صوفية ولا يمكن نقلها إلى الغير ، بينما صورها الخارجية والطقوس التي يمارسها رجال الدين مجرد عون في بلوغ هذا الهدف أو عقبة في طريق الوصول إليه . وكان هذا معنى مذهبه في التبرير عن طريق الإيمان « وكهانة الرجل المسيحي » .

ومع ذلك فبالرغم من نفور لوثر من القمع الديني وبالرغم من جمعه كهانة الرجل المسيحي ضد القانون الكنسي وضد حكم رجال الدين كان يستنتج وجوب القضاء على الزنادقة ومنع تعاليمهم وهذا الاستنتاج اللوثري كان يؤدي مباشرة إلى

---

(1) عن جورج سباين . تطور الفكر السياسي . الكتاب الثالث ص 500 .
(2) عن جورج سباين . نفس المرجع ص 499 .

القمع فطالما أن الكنيسة أخفقت في تصحيح نفسها ، فقد أصبح الأمل في تطهيرها مرهوناً بالحكام المدنيين[1] .

من هنا كان لوثر يؤكد بقوله أن الملوك والأمراء هم « أساقفة بحكم الضرورة » وأن الحكم الزمني يجب أن يكون أداة الإصلاح والحكم الفعال على أي إصلاح ينبغي أن يكون .

وبما أنه اعتمد على الأمراء في نجاح الإصلاح في ألمانيا فكان من البديهي بالنسبة له أن يتمسك بالرأي الذي يذهب إلى أن الرعايا مدينون لحكامهم بواجب الطاعة العمياء .

لقد كان قليل الاهتمام بالسياسة ، إلا إذا فرضتها الأحداث على همومه ، كان بحكم مزاجه يكن احتراماً كبيراً للسلطة المدنية ، كان دائماً معارضاً بشكل ملحوظ للضغط السياسي عن طريق الفتنة والعنف . ومع أنه كان يحترم السلطة المدنية فلم يجاري الحكام الزمنيين بهذا الإحترام . إذ أنه قال مرة أن الحكام هم « أكبر الحمقى وأسوأ الأوغاد على ظهر الأرض » فإحترام لوثر لم يكن مخصصاً للحاكم أبداً بل لمنصب الحاكم . وبقدر عدم احترامه للحكام كان معدوم الثقة بجماهير البشر .

« أمراء هذا العالم آلهة ، والناس العاديون هم الشيطان ، وعن طريقهم يفعل الرب أحياناً ما يفعله في أحيان أخرى مباشرة عن طريق الشيطان ، أي أنه يجعل الثورة عقوبة لخطايا الناس »[2] .

كذلك قوله :

« إني لأفضل أن أحتمل أميراً يرتكب الخطأ على شعب يفعل الصواب »[3] .

البند الثاني : كالفن 1509 - 1564

بالنسبة لكالفن فقد كان يعتقد تماماً مثل لوثر ، في واجب الطاعة العمياء ، وكان كثير الإيمان بالشرعية والسلطة . ولكنه اختلف معه في تفسير الكتاب المقدس ،

---

(1) Marcel Prelot et Georges Lescuyer. Histoire des ideés Politiques .

(2) جورج سباين تطور الفكر السياسي الكتاب الثالث ص 502 .

(3) المرجع نفسه ، ص 502

ولم يؤمن بحق الفرد في تفسيره وكان يخشى على المجتمع من التمادي في حركة الإصلاح الديني .

أما بالنسبة لعلاقة الكنيسة بالدولة فقد كان يعارض فكرة وحدة السلطة الزمنية والكنيسة في نظام واحد . إذ كان يؤمن بأن نطاق العمل في كل منهما مخالف للآخر . فحسب رأيه يجب أن تكون الكنيسة حرة في وضع ما تراه من مستويات للمذهب والأخلاق ، وأن تحظى بالتأييد الكامل من جانب السلطة الزمنية في فرض نظامها على المعاندين . أما الحكم الزمني فمهمته العناية بالحاجات المادية للأفراد ، والمحافظة على النظام ، وتأمين الملكية ، ورعاية الدين والإصلاح[1] . والواجب الأول للحكم الزمني هو أن يحافظ على عبادة الله الخالصة . ومع هذا التفريق بين السلطة الزمنية والكنيسة فإنه بقيت علاقة دينية تربطهما ذلك أنه أعطى للحكم الزمني مهمة رعاية العقيدة وحماية مصالح الدين ولذلك قرر كالفن أن على المسيحيين أن يساعدوا الحكم في أداء مهمته أي أصبحت خدمة الحكم الزمني واجباً دينياً لا يحق للفرد التحلل منه أو أن يقاوم إرادة الدولة .

كالفن والطاعة العمياء :

إذا من أهم آراء كالفن هو تأكيده بوجه عام على واجب الطاعة العمياء التي كان على تمام الإتفاق بشأنها مع لوثر . فما دامت السلطة الزمنية وسيلة الخلاص الظاهرية ، لهذا تكون مرتبة الحاكم أشرف المراتب على حد قوله ، فهو نائب الله ، ومقاومته مقاومة الله .

من العبث أن ينازع الرجل العادي الذي ليس من واجبه الحكم أمور الدولة . فإذا كان أي شيء بحاجة إلى التصحيح ، فليبين هذا لمن هو فوقه وألا يتولى العمل بنفسه . ليس له أن يفعل شيئاً بغير أمر ممن يعلوه مرتبة .

والحاكم السيء برأي كالفن هو عقاب للناس على خطاياهم ، يستحق خضوع رعاياه غير المشروط له وبما لا يقل عما يستحقه الحاكم الصالح ، ذلك أن الخضوع ليس للشخص ولكنه للمنصب ، وللمنصب جلاله لا يمكن انتهاكها .

في الحقيقة لقد عبر كالفن مثل كل المدافعين خلال القرن السادس عشر عن

---

(1) د. علي عبد المعطي محمد . الفكر السياسي الغربي . مرجع سابق ص 201 .

حق الملوك الإلهي عن أفكار قوية بصدد واجب الحكام نحو رعاياهم . فقانون الرب ، وهو قانون لا سبيل لتبديله ، ملزم للملوك فضلاً عن رعاياهم ، والحاكم الشرير يرتكب جريمة عصيان ضد الله .

لقد اعتقد أن القانون المدني يقرر عقوبة فحسب على ما هو خطأ في حقيقته . ولكن انزال العقاب بحاكم هو من اختصاص الرب وليس من اختصاص الرعايا . وكان هذا موقفاً طبيعياً يتخذه كالفن نظراً لسلطته هو في جنيف ، وكذلك بسبب الأمل في أن البروتستانتية الكالفينية قد تصبح دين ملوك فرنسا .

ومن مضامين نظرية كالفن في المقاومة السياسية هو أن هناك بعض الدساتير حيث يكلف فيها « حكام ذوو مرتبة أدنى معينون » بواجب مقاومة الطغيان في رئيس الدولة وبحماية الناس منه .

ففي حالة ما إذا نص دستور بالفعل على أمثال هؤلاء الحكام من ذوي المراتب الأدنى ، فإن الحق في المقاومة يكون مستمد من الله ، وليس للناس حق عام في المقاومة . من هذا المضمون يفهم أن هناك مشاركة في ممارسة السلطة السيادية ، ومن واجب أحد الشريكين أن يمنع عدوان الآخر .

هذه النظرية عن الحاكم الأدنى مرتبة اكتسبت أهمية عند نفر معين من اتباع كالفن لا تتناسب مع المكان الذي خصصه لها. فبمجرد التخلي عن مذهب الطاعة العمياء كما حدث في فرنسا ثم اسكتلندا ، أصبح حق المقاومة يكمن عادة لا في الأشخاص بصفاتهم ، وإنما في الحكام الأدنى مرتبة أو القادة الطبيعيين للناس .

ان معتقدات كالفن السياسية سارت في إتجاه الأرستقراطية بدلاً من الملكية . كما أن النظرية التي كونتها كانت عبارة على بنيان مزعزع . إذ أن الكلفينية شددت على سوء كل مقاومة للسلطة المقررة ولكن من جهة أخرى كان مبدؤها الأساسي حق الكنيسة في إعلان المذهب الخالص وفي ممارسة رقابة شاملة بتأييد من جانب السلطة الزمنية . وعلى ذلك كان من واجب الكنيسة الكلفينية أن تتخلى في دولة يرنض حكامها التسليم بصحة مذهبها وفرض نظامها . عن واجب الطاعة وتؤكد حق المقاومة .

الفصل الرابع

جان بودان 1530 - 1596

البند الأول : عصر جان بودان

كما رأينا في محاضراتنا السابقة بأن القرن السادس عشر بدأ يشهد امتداد تبلور الثورة الفكرية الجديدة التي قامت لنسف الأسس الفكرية والسياسية المعتمدة خلال القرون الوسطى . وكان من جراء هذه الثورة الفكرية أن تدعمت السلطة الزمنية المطلقة للملوك على حساب سلطة ونفوذ البابا ، خاصة بعد ظهور حركات الإصلاح الديني التي كانت تنشد إصلاح الكنيسة من الفساد والتقهقر ، وبعد ظهور المذاهب الدينية المختلفة والتي كان من أهمها المذهب البروتستانتي الذي دعا إليه كل من مارتن لوثر وكالفن وذلك لمناوأة سلطة البابا ودعم السلطة الزمنية .

من ناحية أخرى فإنه بالرغم من تميز القرن السادس عشر بالاكتشافات العلمية والجغرافية والتوسع الإقتصادي عبر تطور وسائل الانتاج من أشكالها البدائية خلال القرون الوسطى إلى وسائل وأساليب انتاجية جديدة متحررة من كل القيود والعقبات حيث نمت طبقة اجتماعية غنية هي الطبقة الوسطى التي ساهمت لأجل مصالحها بتدعيم السلطات الزمنية للملك .

بالرغم من تلك التطورات كلها كان القرن السادس عشر يتميز بانتشار الحروب الدينية في كل أنحاء أوروبا ما بين أتباع المذهبين البروتستانتي والكاثوليكي . ومن بين الدول التي نشبت فيها هذه الحروب هي ألمانيا والأراضي الواطئة وفرنسا التي

شهدت خلال الفترة الممتدة ما بين عامي 1562 و 1598 حوالي ثمانية حروب مدمرة أهمها مذبحة « سانت بارتليمي » التي قضي خلالها على الكثير من البروتستانت .

وسبب تلك الحروب خاصة في فرنسا هو أن الاختلافات الدينية كانت وثيقة الصلة مع المصالح والقوى السياسية والإقتصادية ذلك لأن النظام الملكي الفرنسي المركزي الطابع والذي كان يعجب به مكيافيللي بدأ في أواسط القرن السادس عشر يتعرض لمساوىء من الخطورة ان هددت لوقت أن تحرم التاج الفرنسي من تأييد الفئة العليا من الطبقة الوسطى التي اعتمدت عليها سلطته في الحقيقة . كما أن مساوىء نظام الضرائب ، والابطاء في تحقيق العدالة أو منعها ، ودناءة الموظفين الملكيين ، هذه جميعاً سمحت بشيء يمكن أن يدعى رجعة إلى الوراء .

كذلك فإن امتيازات الأقاليم والنبلاء والمدن التي كانت تنعم بقسط من الحكم الذاتي ، ونظم العصور الوسطى المتوارثة والمتواجدة في بعض الأقاليم الفرنسية هددت إلى حد ما بإضعاف النظم الحديثة التي أقامها الحكم الملكي المركزي .

بالرغم من أن هذه الحروب أدت إلى حد ما بإضعاف سلطة الملوك الشخصية فإنه على المدى البعيد خرج التاج من تلك الحروب الأهلية وقد اكتسب قوة بدلاً من الضعف . وأصبحت المركزية الفعالة هي أساس نظرية الحكم الملكي المطلق والتي سادت في أواخر القرن السادس عشر .

خلال تلك الحروب الأهلية وبعدها نشطت الكتابات السياسية ضمن اتجاهين . الاتجاه الأول كان يدافع عن قدسية المنصب الملكي ويبرر السلطة المطلقة للملك ، أما الاتجاه الآخر وهو المعادي للملكية والذي يرى بأن سلطة الملك مستمدة من الشعب أو الجماعة . وبناء لذلك فهذا الإتجاه كان يدافع عن حق المقاومة في ظل ظروف معينة .

من خلال تلك الكتابات والأفكار السياسية ظهر في فرنسا مجموعة من المفكرين الوطنيين المعتدلين الواقعيين الذين آمنوا بأن انقسام الكنيسة أصبح حقيقة واقعة وأنه لا أمل بعودة الوحدة أو أن لا إمكانية في قمع الواحدة للأخرى . من خلال تلك النظرة الواقعية وجد هؤلاء المفكرين الذين عرفوا « بالسياسيين » أن الدولة الواحدة الوطنية لا تمنع وجود أديان متعددة ضمنها وأنه بالتعايش القومي يمكن لهذه الأديان جميعها أن تجد لها المجال الرحب ضمن مبدأ حرية العقيدة للمواطن .

هؤلاء الكتاب الحريصون على الوحدة الوطنية وعلى التعايش بين الطوائف وجدوا أن ضعف الملكية وقوة النبلاء ، هو الذي يديم الفوضى في فرنسا ورأوا في السلطة الملكية القوية ضمان السلم والنظام وأن الملك يسمو فوق جميع المذاهب والأحزاب السياسية بإعتباره مركزاً ورمزاً للوحدة الوطنية وكان من أشهر المفكرين الذين كتبوا في هذه المرحلة هو جان بودان الذي آلمته الحروب الأهلية ووجد الضرورة القصوى لتقوية الملك سيد الأمة ورمزاً لوجودها ولوحدتها .

البند الثاني : حياة جان بودان(1)

ولد جان بودان عام 1530 في مدينة انجية الفرنسية . في ما يتعلق بمسيرة حياته التي امتدت حتى عام 1596 فهي مجهولة بالنسبة لمعظم المؤرخين نظراً لتعقدها وعدم استقرارها . ما يعرف عن بودان هو أنه كان قانونياً بارعاً . فقد تخرج من كلية الحقوق لمدينة تولوز في فرنسا ثم حاضر في أمور التشريع فيها . بعدها انتقل إلى باريس لممارسة مهنة المحاماة بنجاح . ويعود الفضل بنجاحه المهني إلى الاجتهادات التي قدمها ببراعة في مجال اختصاصه القانون العام والتي كان لها الأثر القانوني المفيد . إلى جانب انضمامه إلى مجموعة السياسيين ، عين في منصب مدعي عام مدينة لاوون، حيث أمضى فيه أغلب سنوات حياته . في عام 1576 أصبح نائباً عن منطقة فيرماندوا Vermandois في مجلس عموم الطبقات في مدينة بلوا . وبفضل صفته التمثيلية اكتسب بودان الكثير من التجربة نتيجة مشاركته الفعالة في القضايا العامة واتخاذه الكثير من المواقف الشجاعة والمسؤولة ، خاصة في ما يتعلق بحرية المعتقد والعدالة والسلام . في عام 1581 عين بودان مستشاراً للدوق دالنسون حيث شاركه في رحلاته التي قام بها إلى بريطانيا وهولندة . وفي عام 1596 توفي جان بودان بالطاعون في مدينة لاوون بعد أن ترك للفكر السياسي أفضل انجاز فكري شهده القرن السادس عشر والذي نشره عام 1576 باسم « ستة كتب عن الجمهورية » .

من الأسباب التي دفعت جان بودان لوضع هذا الكتاب هي الحروب الأهلية والعمل لتقوية سلطة الملك المطلقة . فبودان عاصر جانباً مهماً من الصراع الديني الذي ساد وطنه بسبب الانقلاب الذي قاده مارتن لوثر وجان كالفن في النصف الأول

(1) Jean Touchard. Histoire des ideés Politique. Thémis.p.286 .

من القرن السادس عشر . وترتب على هذا الصراع نشوب الحروب الأهلية في فرنسا حيث مزقت أواصر الوحدة الوطنية كما قضت على إمكانية التعايش والتسامح الديني . ولما كان بودان واحداً من مجموعة السياسيين حاول في كتابه الجمهورية ، أن يؤيد سياستهم وأفكارهم في التسامح الديني. ولذلك كان دائماً خلال كتابته للجمهورية يبدو مترفعاً عن التحزب الديني وجاهداً من أجل وضع مذهب فلسفي يرسي المبادىء التي يجب أن تقوم عليها الدولة الحريصة على الوحدة والنظام فيها .

تعتبر فلسفة بودان مزيجاً غريباً من القديم والجديد ، شأنها شأن الفكر السياسي الفلسفي في القرن السادس عشر . فبحكم مهنته كرجل قانون كسب بودان عداء زملائه القانونيين له بسبب دعوته لدراسة القانون دراسة تاريخية مقارنة ، بدلاً من الانصراف الخالص إلى نصوص القانون الروماني . كذلك أصر على وجوب دراسة كل من القانون والسياسة على ضوء بيئة الإنسان المادية والمناخ والتضاريس والجنس ، وليس على ضوء التاريخ فقط . واعتبر أنه بدراسة التنجيم يمكن فهم علاقة البيئة بتاريخ الدول . وكما كان مدافعاً عن التسامح الديني كان يؤمن بالسحر ، وقد ألف كتاباً عن السحر لكي يستخدمه قضاة التحقيق في كشف الساحرات ومحاكمتهن .

وبرغم نقده لجميع المذاهب الدينية بلغ من توازنه في أحكامه أن أحداً لم يعرف أن كان بروتستانتياً أو كاثوليكياً ، وشك البعض في أنه يهودي أو كافر ، إلا أنه كان متديناً بحكم مزاجه واعتقاده . بشكل عام يعتبر فكر بودان عبارة عن مزيج من الخرافة والمذهب العقلي ، والصوفية ، ومذهب المنفعة ، وعلم الآثار القديمة .

البند الثالث : الدولة والعائلة :

بالرغم من أن بودان لم يكن لديه نظرية واضحة حول الغاية من الدولة ، فقد حاول أن يعرف الدولة بما يلي : الجمهورية هي حكومة شرعية مكونة من أسر عدة ومن ممتلكاتها المشتركة ، مع سلطة غالبة .

من خلال هذا التعريف نلاحظ بأن بودان يقصد بكلمة الجمهورية الجماعة السياسية أي الدولة وليس شكل نظام الحكم المقابل للنظام الملكي أو الامبراطوري . كما يقصد بكلمة شرعية ، انها متمشية مع قانون الطبيعة ، ومع معطيات العقل والعدالة ، وانها تتميز عن التجمعات الغير قانونية كالعصابات وغيرها .

ومن مميزات هذا التعريف هو أن بودان يعتبر الأسرة الخلية الأولى أو المجتمع الطبيعي الذي تنشأ عنه المجتمعات الأخرى وبالأخص الدولة . فهو يعتقد بأن العائلة تنشأ كنتيجة لغريزة الإنسان الاجتماعية . ومن الحاجة للدفاع المشترك والسعي وراء المصالح المشتركة تتحد العائلات مع بعضها البعض لتكون أطراً اجتماعية أوسع واشمل ، كالقرى ، والمدن ، أو الأقاليم . وعندما تتوحد هذه الأطر وتخضع لسلطة عليا ذات سيادة ، تتكون الدولة . وكقاعدة عامة يعتقد بودان أن التكوين الفعلي للدولة يعود للقوة .

أما بالنسبة لنظريته في العائلة ، يمكن القول أن العائلة المكونة من الأب والأم والأطفال والخدم والملكية المشتركة ، تشكل مجتمعاً طبيعياً تنشأ منه جميع المجتمعات الأخرى . ففيها يكمن الحق بالملكية الخاصة لانها المجال الخاص للملكية ، بينما الدولة هي المجال العام أو المشترك للملكية ، ومن هنا يبرز التمييز بين المجالين . فالأمير الحاكم لا يعتبر مالكاً للأرض العامة ولا يمكنه تغيير ملكيتها فالملكية إذاً للعائلة بينما السيادة للأمير وهكذا يكون بودان قد فرق ما بين الملكية وبين السيادة . بالإضافة لذلك يمكن القول بأن بودان اعتبر حق الملكية حقاً متأصلاً في القانون الطبيعي وبالتالي فإن حق التملك والاقتناء هو حق طبيعي على غرار ما رأى لوك ، غير أن هذا الحق كامن في العائلة عند بودان وليس في الفرد كما عند لوك .

بتحليله للدولة وللعائلة اعتمد بودان على مبادىء القانون الروماني التي تعتبران تشريع الدولة يقف عند عتبة البيت . وبما أن بودان اعتبر أن منشأ الدولة هو تجمع العائلات ، فقد اقترح احياء ما كان لرب العائلة من سلطات كبيرة وبالغة التطرف على من يعيلهم ضمن العائلة ، مع ما يتضمن ذلك من سيطرة كاملة على أفراد العائلة ، وملكيتها وحتى التحكم بحياة أطفالها . وفوق ذلك فإنه لم يعطي صفة المواطن إلا لرب العائلة الذي يخرج من البيت ويعمل بالتعاون مع غيره من أرباب العائلات ، وكان بذلك يخالف آراء فلاسفة الأغريق الذين اشترطوا بالمواطن اشتراكه بالحياة العامة . ويرى بودان أيضاً أن المواطنين مهما كانوا يختلفون في المراكز وفي ما يمنحون من حقوق وامتيازات فإنهم يتساوون جميعاً بالخضوع للسلطة الواحدة التي تشرف على كل نشاط من نشاطات الدولة . إذا ما يميز المواطن عن غيره هو خضوعه لسلطة الدولة المتميزة عن غيرها من المجتمعات وذلك لكونها صاحبة السلطة العليا أي السيادة .

ومع أن بودان بحث في سلطة الأب المطلقة على عائلته وسلطة الملك ذو السيادة ، فإنه لم يستطع إيجاد الصلة التي تربط بين سلطة أرباب العائلات المطلقة وبين سلطة الدولة ذات السيادة . وبما أنه أنكر السلطة السيادية لمنظمات الدولة الداخلية ، فقد اتجه لإخضاع هذه المنظمات الداخلية (عائلات ومؤسسات) خضوعاً كاملاً للدولة . فالدولة هي المنظمة الكبرى صاحبة السلطة العليا أي السيادة .

البند الرابع : السيادة عند بودان

من الواضح والمتفق عليه في تاريخ الفكر السياسي ، هو أن أهم ما كتبه بودان في الفلسفة السياسية هو نظريته في السيادة ، التي نال شهرته بسببها . والسبب في ذلك هو أن بودان كان أول مفكر سياسي وضع لمبدأ السيادة دراسة نظرية متكاملة نعيش آثارها وتعاليمها حتى الآن .

أما اهتمام بودان بمبدأ السيادة فقد كان ينبع من محاولته إيجاد قاعدة للسلام في عصر مزقته الخلافات الدينية والحروب الأهلية . وفي معرض بحثه عن العلاج وجد الحل بتبني فكرة السيادة وتوظيفها لحسم النزاع القائم ما بين السلطة الكنسية والسلطة الزمنية لصالح الأخيرة .

أن السلطات في المجتمع كثيرة إلا أن السلطة ذات السيادة هي العلامة التي تميز الدولة عن جميع التجمعات الأخرى في الدولة . وانطلاقاً من تحديده لصفة المواطن والدولة وتمييزه بين التجمعات المختلفة ، بلور بودان نظريته في السيادة التي هي أساس نظريته السياسية . وقد عرفها بأنها « **السلطة العليا التي يخضع لها المواطنون والرعايا ، ولا يحد منها القانون** »[1] .

من تحليل هذا التعريف للسلطة العليا ، يحاول بودان أن يستخلص أهمية السيادة للجماعة السياسية وأهم مميزاتها . **فالسيادة بالنسبة لبودان هي قوة تماسك الجماعة السياسية ، وقوة اتحادها ، وبدون هذه القوة تتفكك هذه الجماعة .**

« فكما أن الباخرة لا تكون أكثر من خشب ليس له شكل المركب ، عندما ينزع منها الوتد الخشبي الطويل الذي يثبت جانبيها ، ومقدمها ، ومؤخرها ، وسطحها ،

---

(1) جون بوول . جان بودان ، اعداد وترجمة حازم صاغية . ص 31 .

كذلك الجمهورية ، بدون سلطة مطلقة ، توحد جميع أعضائها وأجزائها ، وجميع الأسر والمجامع في هيئة واحد ، لا تبقى جمهورية »[1] .

أما أهم مميزات السيادة فهي كالتالي :

1 ـ سلطةدائمة : أي أن الأمراء ذوو السيادة يمارسونها مدى الحياة وبلا انقطاع . وهذا يعني أن السلطة المؤقتة لا توصف بالسيادة . هنا يكون بودان قد دعى إلى عدم الخلط بين السيد Souverain والحاكم Magistrat فالأول السيد أو صاحب السيادة هو من كانت سلطته دائمة ، أما الثاني الحاكم ، فلا يوصف بصاحب سيادة لإنه ليس سوى موظف ، أي مجرد أمين على السيادة .

2 ـ سلطةمطلقة : يعني أن السيادة لا يمكن أن تكون إلا مطلقة ذلك لأن على صاحب السيادة أن لا يخضع لأية إرادة أخرى . فهو الذي يضع القوانين ويلزم رعاياه بالخضوع لها حتى رغماً عنهم ، ويعدل لها حسب مشيئته دون أن يلزم نفسه بها . وبذلك تكون السيادة هي سلطة وضع وتجاوز القانون .

3 ـ سلطةلا تقبل النقض : من علامات السيادة البارزة هو أن صاحب السيادة يستطيع سن القوانين لكل أمر من الأمور دون أن يضطر للحصول على موافقة من شخص أرفع منه أو نظير له أو أدنى منه . فإذا كان ملزماً بالحصول على موافقة شخص أرفع منه ليسن القانون ، يكون قد أصبح كواحد من الرعية . أو من نظير له ، يكون أصبح له شريك ولا تعود سلطته مطلقة .
أو من أحد رعاياه يكون قد أصبح بدون سيادة . ببساطة أكثر أن القانون على الأرض ينبع من إرادة الملك السيد . ولا يكتسب الصفة الإلزامية إلا عندما يأمر به الحاكم صاحب السيادة .

وإن كانت القواعد العرفية التي لها قوة في ذاتها لا تحتاج إلى أمر يصدر عن الحاكم لكي تكتسب صفة الإلزام ، فهذا لا يعني أنها أقوى من القانون وتستطيع نقضه أو تغييره . بينما بالمقابل يستطيع القانون النابع من إرادة الحاكم نقض العرف والغاءه .

---

(1) ج - ج - شوفالييه . أمهات الكتب السياسية . ص 77 .

ومن المظاهر الأخرى للسلطة ذات السيادة ، القدرة على اعلان الحرب ، وتوقيع معاهدات السلام ، وتعيين المسؤولين في أجهزة الدولة ، وإصدار الأحكام النهائية ، ومنح العفو للمحكومين ، وسك النقود ، وفرض الرسوم والضرائب . إن هذه المظاهر التي نراها ، ناجمة كلها عن موقع احتكار السلطة الذي يحتله الملك "سيد بوصفه الرئيس الشرعي للدولة .

إذا من كل ما سبق يمكن القول أن بودان فهم السيادة بالحق الدائم والمطلق وغير المشروط بسن القانون وتفسيره وتنفيذه . وقد رأى أن هذا الحق ضروري لأية دولة حسنة التنظيم لأنه يميزها عن المجتمعات الأخرى الأكثر بدائية . لكن معارسة السلطة ذات السيادة لم تكن كما يوحي التعريف غير محدودة . فهناك بعض القيود التي تثير بعض الإلتباس حول نظرية بودان في السلطة السيدة والمطلقة .

فمن جهة لم يجز بودان للملك أن يخالف القوانين الإلهية والطبيعية . فهذه القوانين التي تستوجب خضوع جميع أمراء الأرض لها وعدم مخالفتها يجب أن تبقى بنظره فوق قوانين صاحب السيادة . وأهم القيود التي تفرضها هذه القوانين على الملك السيد ، احترام الحرية الطبيعية للرعايا واحترام ملكيتهم ، والحفاظ على التعهدات التي يلتزم بها الملك السيد أمام رعاياه في الداخل أو الملوك السادة الآخرين في الخارج .

ومن جهة ثانية وبالرغم من أن الملك برأي بودان هو صاحب السيادة الحقيقية ، فإنه لا يستطيع أن يؤثر في عملية وراثة الحكم ، كما إنه لا يستطيع أن يغير في ملكية أجزاء من الملكية العامة . وهكذا يكون الملك مضطراً لإحترام القوانين الدستورية الأساسية للدولة مثل قانون وراثة الحكم والقوانين المنظمة لعمل الدولة .

إذاً من هذه القيود المفروضة على السيادة يتبين أن سلطة الملك السيد ليست تلك السلطة الإستبدادية أو الطغيانية التي تعامل رعاياها كعبيد وأموالهم كأموال خاصة لها .

البند الخامس : أشكال نظم الحكم

لكي يبرر بودان دعمه للملكية الفرنسية بإعتبارها الشكل الأفضل للدولة المنظمة ، قارن في كتابه الجمهورية بين ثلاثة أشكال للحكم ، وقد بنى مقارنته هذه

على أساس مكمن السيادة . وعلى هذا الأساس استطاع بودان أن يصنف نظم الحكم إلى ثلاثة هي :

1 ـ النظام الملكي حيث تكمن السيادة في فرد واحد هو الملك .
2 ـ النظام الارستقراطي حيث تكمن السيادة في الأقلية الارستقراطية الحاكمة .
3 ـ النظام الشعبي حيث تكمن السيادة في مجموع المواطنين الأفراد المكونين للشعب .

أما بالنسبة لنظرية وجود شكل رابع من أشكال الحكم وهو شكل الحكم المختلط حيث تمتزج فيه الأشكال الثلاثة (الملكي والارستقراطي والشعبي) كما تخيل أفلاطون وبوليب وشيشرون وكما اقترح وأثنى فرنسوا هوتمان عام 1573 . فقد نفى بودان صحة هذه النظرية داحضاً حجة المنادين بها وبالأخص ثناء فرنسوا هوتمان لها ومعتبراً أن الهدف من الدعوة لهذه النظرية هو دق أسفين في بنيان النظام الملكي الفرنسي تمهيداً لتمزيقه وانهياره . فهوتمان البروتستانتي وأمثاله من الكتاب يسعون من خلال نظريتهم هذه دفع « الرعايا إلى شق عصا الطاعة على أمرائهم الطبيعيين ، فاتحين الباب لفوضى إباحية ، هي أسوأ من أقوى نظم الطغيان في العالم[1] . ويتابع بودان معارضته لهذه الدعوة بالقول : « لقد أرادوا أن يقولوا وينشروا كتابة أن دولة فرنسا مؤلفة من ثلاث جمهوريات وأن برلمان باريس يأخذ شكل الارستقراطية وأن الطبقات الثلاث (طبقات العموم) تأخذ شكل الديمقراطية ، وأن الملك يمثل الدولة الملكية : وهذا الرأي ليس منافياً للعقل وحسب بل هو رأي قاتل . لأن جعل الرعايا شركاء للأمير صاحب السيادة إنما هو جريمة عيب بالذات الملكية »[2] .

إذاً لا يرى بودان إمكانية تقسيم السيادة لتكوين جمهورية ملكية وارستقراطية وشعبية معاً . لأنه إذا تم هذا المزج بين الأشكال الثلاثة من الحكم فلا يمكن أن ينجم عنه سوى نظاماً شعبياً حيث السيادة ستكون بنفس الوقت بيد الملك والأقلية والشعب . وبما أن السيادة لا يمكن أن تتجزأ فستكون في هذه الحالة بيد الجميع أي الشعب بمجموعه وهكذا سيكون نظام الحكم شعبياً .

---

(1) أمهات الكتب السياسية جان جاك شيفاليه ص 82 .
(2) أمهات الكتب السياسية جان جاك شفاليه ص 82 .

مع تصنيفه لأنظمة الحكم ومع تمكنه من الحفاظ على مبدأ وحدة السيادة ، حاول بودان أن يميز بين الدولة والحكومة . فاعتبر أن الدولة هي الجهاز الذي يمتلك السلطة ذات السيادة ، بينما الحكومة هي الجهاز الذي من خلاله تمارس السلطة . من هذا التمييز يتبين أن بودان يعتقد أنه طالما هناك حفاظ على مبدأ وحدة السيادة في الدولة ، فيكون بإمكان الحكومة وفي ظل كل نظام من نظم الحكم الثلاث أن تأخذ ثلاثة أشكال . فاما تكون الحكومة بيد فرد واحد أو بيد أقلية أو بيد الشعب كله[1] .

ومع ذلك فإن الحكومة الحسنة والمعتدلة تبقى برأي بودان هي التي تجمع في وئام بين الطبقات الإجتماعية المختلفة . إذ يجتمع فيها عناصر ملكية وارستقراطية وديمقراطية .

ومن مقارنة مزايا نظم الحكم الثلاثة التي صنفها بودان . فقد رأى بأن من مزايا الحكم الشعبي أنه يحقق المساواة بين المواطنين كما أن الديمقراطية تسمح بتأمين تكافؤ الفرص وبفتح الطريق لظهور المزايا والكفاءات وفوق كل شيء تبقى السيادة للقانون .

وبالرغم من هذه الحسنات فإن بودان يسارع للقول بأن هذه المزايا التي يتمتع بها النظام الشعبي ليست سوى مزايا نظرية وظاهرية فقط . فالنظام الشعبي لم يحقق المساواة فعلياً أبداً ، كما أنه لم يكفل الحرية التي طالما تغنى بها . كذلك مع الاقرار بهذه المزايا التي وإن كانت ظاهرية ، فإن النظام الشعبي ينطوي على عدة مساوىء . وهذه المساوىء تتمثل بجهل غالبية أفراد الشعب وعدم استقرارهم ، وبإمكانية افشاء أسرار الدولة في أي وقت مما يعرضها للخطر ، إضافة لكون النظام الشعبي أكثر النظم تعرضاً للثورات والفوضى . وهذا ما يجعل منه أسوأ أنواع الحكم .

أما النظام الارستقراطي الذي يضع الحكم في أيدي فئة قليلة متميزة بأصلها وبثروتها أو بمواهبها فإنه يحقق حلاً وسطاً ما بين النظام الملكي والشعبي .

أما النظام الملكي فهو النظام الأمثل للحكم عند بودان لأنه يتميز بالأسباب التالية :

1 ـ يعتبر النظام الملكي أكثر أنظمة الحكم تطابقاً مع ما نجده في الطبيعة . فالأسرة

(1) تاريخ الفكر السياسي د. إبراهيم دسوقي ود. عبد العزيز غنام ص ـ 19 ـ دار النجاح ـ بيروت .

ليس لها سوى رب واحد ، والسماء ليس لها سوى شمس واحدة . والكون ليس له إلا إله واحد يتمتع بالسيادة . كذلك معظم شعوب الأرض لم تتخذ لنفسها شكلاً من أشكال الحكم سوى الملكية ، لأنها النظام الطبيعي أو أكثر النظم تجاوباً مع الطبيعة وأكثرها دواماً .

2 ـ إنه النظام الوحيد لممارسة السيادة أي السلطة المطلقة والسند القوي لها والضامن لبقائها ، لأنه لا يسمح بتجزئتها . ففي النظام الارستقراطي أو الشعبي تتوزع السيادة على أكثر من فرد . وهذا ما يستوجب خضوع كل منهم لإرادة الآخرين كما يلزمهم بإرادته ، ومع أن كل منهم صاحب سيادة فلن يكون أياً منهم سيداً حقيقياً في النتيجة .

« لكن النقطة الرئيسية في الجمهورية ، وهي حق السيادة ، لا يمكن أن تكون أو توجد ، إذا تكلمنا بالمعنى الضيق ، إلا في الملكية . لأن لا أحد يمكن أن يكون ذا سيادة في جمهورية من الجمهوريات . إلا واحد أوحد . فإذا كانا اثنين ، أو كانوا ثلاثة ، أو أكثر ، فلا أحد يكون ذا سيادة ، ولا سيما أن لا أحد يستطيع أن يسن قانوناً لشريكه أو يخضع لقانون منه » .

3 ـ إنه النظام الوحيد حيث الملك صاحب السيادة ورمز وحدة الأمة وصاحب الإرادة الكاملة يستطيع القضاء على المنازعات الطائفية ومعالجة الأزمات والمشكلات المهددة للدولة ، لإنه يملك السرعة بالبت بالقضايا لمعالجتها وجمع كل فئات الشعب تحت لوائه .

4 ـ النظام الملكي هو النظام الأفضل الذي يسمح بإختيار الكفاءات على أفضل وجه . فالملك الصالح وصاحب السيادة لا يمكن إلا أن يختار أصحاب الحكمة والخبرة لشؤون الدولة . بينما الدولة الشعبية والدولة الارستقراطية فإنها تسمح بإختيار المجانين لشؤون الدولة .

5 ـ إنه النظام الأصلح لحكم الدول ذات المساحات الشاسعة والسكان الكثيرين لأنه من جهة يمنع إحتمال تجزئة الدولة وانفصال بعض الأمراء أو حكام المقاطعات ، ومن جهة أخرى ولكونه يملك السرعة بالبت بالقضايا لمعالجتها معالجة سريعة وحاسمة فهو الأقدر على معالجة الأزمات والمشكلات المهددة للدولة .

هذا التفضيل للنظام الملكي والإيمان به خاصة في مرحلة الفوضى التي كانت

تعيش فيها فرنسا دفع ببودان وتطبيقاً لنظريته في السيادة إلى أن يعارض مطالب الهيئات الممثلة لطبقات الشعب مثل هيئة «Etat général» التي كانت تدعي تمثيل الشعب وتود المشاركة في الحكم ولم يعتبرها إلا هيئة استشارية تبدي النصح فقط للملك وهو حر بالأخذ بذلك أو لا ، إذ أن الملك هو صاحب السيادة في الدولة . .

ومع تفضيله للنظام الملكي فقد وجد بودان أن الحكم الملكي الحقيقي يتطلب من الملك أن يوازن في حكومته بين أسلوبي الحكم الارستقراطي والشعبي فيوفق من جهة بين مصلحة النبلاء والعامة ويوفق من جهة ثانية بين مصلحة الأغنياء والفقراء . هذا مع الإحتفاظ ببعض الإمتيازات الخاصة بالنبلاء . وبهذا التوازن يكون الملك الحكيم قد تلافى أسباب السخط والقلاقل والثورات في دولته .

« إذن يجب أن يحكم الملك الحكيم مملكته حكماً متناسقاً ، فيمزج مزجاً لطيفاً النبلاء والعامة ، الأغنياء والفقرا ، وبدراية في الوقت نفسه ، بحيث يكون للنبلاء بعض الامتياز على العامة ، لأن هذا هو السبب الذي يجعل النبيل ، المساوى للعامي براعة في ميدان السلاح أو القوانين ، مفضلاً لمناصب القضاء أو الحرب ، ويجعل الغني ، المساوي للفقير في أمر آخر ، مفضلاً أيضاً للمناصب التي تحمل شرفاً أكثر مما تجلب نفعاً ، ويجعل الفقير يفوز بالوظائف التي تجلب نفعاً أكثر مما تجلب شرفاً فيرضى الطرفان[1] .

وبهذا التوازن الذي يحاول بودان أن يضفيه على نظام حكمه الملكي المطلق والمفضل لديه يكون قد حاول أن يبعد عن نفسه تهمة تأييد الاستبداد والطغيان فصحيح أن السلطة التي يدعو إليها هي سلطة مطلقة ولكنها مع ذلك ليست سلطة غير محدودة ، بل مقيدة بمعطيات القوانين الطبيعية والأخلاق . وصحيح أيضاً أن نظام الحكم الذي يدعو إليه هو نظام حكم ملكي مطلق ولكنه على أي حال ليس حكماً تعسفياً . فهو حكم مؤهل ليتقبل بجانبه هيئات ومؤسسات تلعب دور الوسيط بين الدولة والشعب مثل مجلس الشيوخ ومجلس طبقات العموم والنقابات والجمعيات وغيرها . ولكن إمكانية وجود هذه المؤسسات تبقى مرهونة بالاذن الممنوح من مالك السيادة في الدولة . وبالتالي لا يحق لأي مؤسسة وسيطة أن تتعدى على سلطة صاحب السيادة أو تتجاوز إرادته أو تنتحل لنفسها سلطة اتخاذ قرار . فسلطة اتخاذ القرار في الدولة هي حكر على صاحب السيادة وحده فقط .

---

(1) جان جاك شيفاليه . مرجع سابق ص 78 .

الباب الثاني

فلسفة القانون الطبيعي

تعود فلسفة القانون الطبيعي للعصر الأغريقي ومن ثم للمدرسة الرواقية ، التي نظرت للقانون الطبيعي على أنه القانون العالمي المتفق مع الحرية والمساواة كحقوق طبيعية لجميع الناس في العالم . وهذا القانون هو دائم وأبدي ويقود البشر إلى الفضيلة والأخلاق.. ولذلك فعلى كل القوانين والقيم والعادات أن تخضع لهذا القانون الطبيعي أيا كان أساسها أو منشؤها .

لقد كانت فكرة القانون الطبيعي العالمي التي نادت بها المدرسة الرواقية ذات أثر كبير على المشرعين الرومان ، الذين فصلوا القانون الطبيعي عن قانون المدن وعرفوه بقانون الشعوب . وفي العصور الوسطى حيث الفلسفة المسيحية الكنسية هي السائدة ، انطلق الفلاسفة في تقسيم القوانين ، معتبرين القانون الإلهي في أعلى المراتب ، ومن ثم القانون الطبيعي وأخيراً يأتي القانون الوضعي . وكان بعض الفلاسفة يدمجون القانون الطبيعي بالقانون الإلهي ، إلى إن تطورت الفكرة وأصبح القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل الإنساني . هذا التطور لم يكن ليحدث في بدايات العصور الحديثة لو لم تتحرر الدراسات الفلسفية والسياسية والإجتماعية من الدراسات اللاهوتية . وذلك بفضل المحاولات الرائدة لبعض المفكرين المتأثرين بتقدم العلوم الرياضية والطبيعية .

أ ـ فكرة العصر الطبيعي : أما فكرة العصر الطبيعي فقد كانت تعني أن الأفراد قبل

انضوائهم في ظل المجتمع السياسي ، كانوا يعيشون في مجتمع بدائي تسوده القوانين الطبيعية التي تعترف بالحقوق الطبيعية لكل فرد منهم . وهذه الفكرة لم ترتكز أبداً على أصل تاريخي ثابت ، ولكنها قامت على فكرة محض افتراضية المقصود منها ، تأكيد حرية ومساواة الأفراد فيما بينهم من جهة وارجاع السلطة إلى أصل شعبي من جهة أخرى .

ولم تأخذ فكرة العصر الطبيعي اتجاهاً واحداً لوصف الحالة الإجتماعية السائدة فيه ، بل أخذت اتجاهين أحدهما متفائل والآخر متشائم .

1 ـ الاتجاه الأول يعتبر بأن العصر الطبيعي امتاز بالبساطة والفضيلة ، ثم تكون المجتمع السياسي الذي قضى على هذه السعادة والبساطة والفضيلة . وعلى الإنسانية أن تعمل دائماً للرجوع إلى هذا العصر السعيد .

2 ـ الاتجاه الثاني يرى أن العصر الطبيعي كانت تسوده شريعة الغاب ، بما فيها من مساوىء وظلم ، وأن تكوين المجتمع السياسي هو الذي قضى على مفاسد ذلك العصر . ولذلك فعلى الإنسانية لكي لا تعود لشريعة الغاب ومساوئها ، أن تعمل دائماً للحفاظ على التكوين السياسي المتمثل بالدولة .

وهكذا فقد تأرجح الفكر السياسي بين هذين الاتجاهين وفقاً للظروف والعوامل الإجتماعية والسياسية لكل مفكر . ففي العصور الوسطى أخذ الفلاسفة والمفكرون بالإتجاه الأول واصفين الحياة الأولى في العصر الطبيعي بأنها حياة السعادة والفضيلة ، وأنه حين سقط الإنسان في المفاسد ضحية الإغراء أضطر لتكوين المجتمع السياسي . هؤلاء الفلاسفة الكنسيون الآخذين في هذا الإتجاه كانوا يرومون من ذلك ، وهم على صراع مع السلطة الزمنية ، الحط من قيمة الدولة وسلطتها . واعلاء شأن سلطة الكنيسة ، وتصويرها أنها الوحيدة القادرة على الرجوع بالناس إلى المجتمع الطبيعي ، مجتمع السعادة والفضيلة .

وفي القرن السادس عشر ، حيث بدأت الأفكار السياسية تتغير تبعاً للتغيرات الإقتصادية التي شهدتها أوروبا خلال هذا القرن الذي امتاز بكثير من النشاط الإقتصادي ، وبالتوسع التجاري مما استلزم ذلك تقوية سلطة الدولة المتمركزة في شخص الملك . وهذا ما دفع بالفكر السياسي للميل نحو الأخذ بالإتجاه الثاني

وتمجيد الدولة ودورها واعتبارها الثمرة النبيلة لتطور المجتمعات الإنسانية ، لما أوجدته من استقرار وطمأنينة وعدالة .

ب ـ نظرية العقد : إن نظرية العقد تنطلق من المفهوم التالي وهو أن تطور الحياة في العصر الطبيعي أوجد ظروفاً أضطرت الجماعة لأن تتفق فيما بينها لإقامة نوع من التنظيم يؤمن لها الاستقرار والأمن . وبهذا الإتفاق أو العقد وجد التنظيم السياسي . هذه الفكرة المنشئة للدولة ليست بالفكرة الجديدة . بل كأكثر الأفكار والمبادىء السياسية الأخرى تعود هذه الفكرة بماضيها إلى التوراة . ثم قدمتها المسيحية لأوروبا خلال العصور الوسطى ، كذلك ظهرت في النظام الإقطاعي الذي قام على أساس تبادل الالتزامات بين الحكام والمحكومين . وهذه الالتزامات المتبادلة كانت تعني عند بعض المفكرين النتيجة لوجود عقد ينظم قواعد الاتفاق والالتزام ويفسرها. وبالفعل فقد اعتمدت هذه النظرية من قبل الكثير من الفلاسفة لمقاومة السلطة الاستبدادية للأمراء وللملوك ، كما اعتمدت من قبل بعض المفكرين لتأكيد حق الملك المطلق في الحكم كما عند هوبس . وهكذا فقد أخذت فكرة العقد بصور مختلفة ، ووفقاً للنتيجة التي يريد كل مفكر أن يرتبها عليها .

وهذه الصور هي التالية :

1 ـ صورة العقد الذي يعقد بين الله والشعب للحفاظ على العقيدة الحقة .

2 ـ صورة العقد بين الأفراد وبعضهم لتكوين المجتمع المنظم لأمورهم .

3 ـ صورة العقد بين الحاكم والمحكومين لتفسير الالتزامات وتحديدها .

4 ـ صور العقد الواحدبين الأفراد وبعضهم وبين الحاكم .

5 ـ صورة العقد بين المجموعات البشرية وليس بين مجموعة الأفراد .

لقد كان لفكرة العقد في العصور الحديثة وخاصة في النصف الثاني من القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر ، أثراً كبيراً في التحطيم النهائي لنظرية الحق الإلهي في السلطة السياسية ، وأوجد المفكرون السياسيون بفضلها تفسيراً مدنياً للسلطة السياسية أساسه الإنسان الفرد المشترك بالعقد بأي صورة من صوره المتعددة والهادفة بالنتيجة إلى تحديد سلطة الحاكم وتأكيد حرية الفرد وحقوقه في المجتمع السياسي للدولة . هذا التطور لم يأخذ وجهاً وخطاً واحداً ، إذ أن بعض المفكرين استعملوا فكرة العقد لتأكيد الحكم المطلق للملوك وهذا ما حصل في انكلترا مع توماس هوبس ، أما في القارة الأوروبية فقد بقيت فكرة العقد ضعيفة في القرن السابع عشر .

الفصل الأول

الفكر السياسي عند التوزياس وغروتياس

نظرية القانون الطبيعي : شهدت الحقبة الأولى من القرن السابع عشر عملية تدريجية لتحرير الفلسفة السياسية من الارتباط باللاهوت ، ذلك الارتباط الذي ميز تاريخها المبكر خلال العصر المسيحي . وكان التحرير الذي حدث في القرن السابع عشر في حيز الامكان بفعل تراجع تدريجي حل بالجدل الديني واضفاء زمني تدريجي للمشكلات التي تعين على النظرية السياسية أن تعالجها .

من العوامل التي أدت إلى هذا التحرير للفلسفة السياسية ، التقدم البارز في العلوم الطبيعية والرياضية الذي سمح بتصور الظواهر الإجتماعية بوجه عام ، والعلاقات السياسية بوجه خاص باعتبارها حوادث طبيعية قابلة للدراسة عن طريق المشاهدة والتحليل المنطقي والاستنباط ، وهي دراسة بعيدة عن مجال الوحي أو عن أي عنصر آخر خارج عن نطاق الطبيعة .

ولكي نفهم جلياً خصائص الفكر السياسي للقرن السابع عشر يمكننا الرجوع إلى نظريات المفكرين اللامعين التوزياس وغروتياس .

البند الأول : التوزياس 1557 - 1638

ولد ألتوزياس في مقاطعة وستفاليا الألمانية ونال علومه في مدن كولونيا وبال وجنيف حيث وقع تحت تأثير المذهب الكالفيني ، وعمل فترة كأستاذ للحقوق في جامعة هيربورن ثم دعي ليكون المستشار القانوني لمدينة « أمدن » على بحر الشمال

التي أصبحت تحت تأثيره مدينة جنيف الشمال .

أن نظرية التوزياس السياسية مبنية بشكل أساسي على فكرة العقد وبعيداً عن التأثيرات الروحية . وهكذا كانت نظرية مبنية على المذهب الطبيعي بقدر ما يرتكز العقد على أسس طبيعية . فالعقد عند ألتوزياس يستند على الميل الإجتماعي الفطري الذي كان يميز النظرية السياسية عند الرواقيين دون الرجوع للمؤثرات الدينية أو اللاهوتية .

النبذة الأولى : العقد ونشأة الدولة عند التوزياس

أساس نظرية التوزياس السياسية ينطلق من المفهوم الطبيعي لنشأة المجتمعات . فاجتماع الناس في مجموعات طبيعية حقيقية يتم بقدر ما يشكل جزءاً حقيقياً من الطبيعة البشرية . وهكذا فإن المجتمع عنده لم يكن كما عند هوبس « جسماً مصطنعاً » تفسره أسباب خارجة عنه بل أن هذه الأسباب تكون صحيحة بقدر ما تكون متفقة مع الفردية الإجتماعية التي ميزت جميع نظريات القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي التي ظهرت بعد توماس هوبز .

فالعقد عند التوزياس يتجلى بطريقتين . الأولى كونه عقد سياسي يحدد ويفسر العلاقة ما بين الحاكم والمحكومين . والثانية كونه عقد إجتماعي يفسر وجود ونشأة أي مجتمع كان ويحدد كيفية تعايش الأفراد سوية في المجتمع الواحد حيث يتقاسمون السلع والخدمات أو القوانين التي يخلقها التجمع ويبقى عليها . ولذلك يقول التوزياس أن لكل تجمع أو مجتمع يشرى قانونه أو عقده المزدوج أحدهما يعرف نوع التجمع أو المجتمع القائم بين الأعضاء ، والثاني يحدد السلطة التي تتولى الإدارة ويضع لها الحدود والقيود .

بالنسبة لأنواع المجتمعات التي صنفها التوزياس يمكننا إيجازها بخمسة أنواع رئيسية بحيث أن كل نوع أشد تعقيداً ينشأ من جراء إتحاد الأنواع السابقة والأبسط منه . هذه الأنواع تبدأ بالأسرة ، والمؤسسة الاختيارية ، والجماعة المحلية ، والمقاطعة والدولة .

فمن خلال تعاقد الأسر في ما بينها تنشأ المؤسسة الإختيارية ، ومن تعاقد المؤسسات الإختيارية تنشأ الجماعة المحلية ، وتعاقد الجماعات المحلية ينشيء المقاطعة ، كما أن تعاقد المقاطعات ينشيء الدولة .

فالتجمعات الأكثر تقدماً يجد ألتوزياس أن أساسها ليس الأفراد بل هي التجمعات المتعاقدة فيما بينها . وفي كل حالة لا تتولى المجموعة الجديدة إلا تنظيم الأفعال اللازمة لأغراضها تاركة الباقي في أيدي المجموعات الأكثر بدائية وعلى ذلك تحدث سلسلة من العقود الإجتماعية ، التي تظهر بها إلى عالم الوجود مختلف المجموعات ، بعضها سياسي والبعض الآخر ليس كذلك ، هذا هو الأساس الذي تقوم عليه نظرية ألتوزياس في الدولة .

النبذة الثانية : الدولة والسيادة

بالنسبة لألتوزياس الدولة تنشأ من ارتباط المقاطعات أو المجتمعات المحلية بواسطة العقد بينها . والصفة التي تميز الدولة عن غيرها من التجمعات هي السلطة ذات السيادة ، وهنا يظهر تأثير نظرية بودان على ألتوزياس . فأهم ناحية من نظرية ألتوزياس أنه جعل السيادة تكمن بالضرورة في الشعب باعتباره هيئة جماعية . ولا يستطيع الشعب التخلي عنها لأنها خاصية طبيعية مميزة لذلك النوع من الارتباط . ويترتب على ذلك إذا ، أنه لا يمكن نقلها أبداً . فالسيادة لا تنتقل أبداً إلى حوزة طبقة أو أسرة حاكمة . أما السلطة التي يمارسها الموظفون الإداريون أو الهيئة الحاكمة ، فإنها تنبع أصلاً من قانون الدولة ، وهذا يشكل العقد النوعي الثاني عند ألتوزياس . وهو العقد الذي بموجبه تنقل الهيئة الجماعية السلطة إلى من يتولون الإدارة وذلك بقصد تنفيذ أغراض الجماعة . وهذا يتطلب أن تعود السلطة إلى الشعب إذا لم تقم الهيئة الحاكمة بما يمليه عليها العقد من موجبات نحو الجماعة .

وكانت هذه النظرية للسيادة تضفي أوضح تحليل ظهر حتى ذلك الحين لسيادة الشعب . فقد تفادت ما نشأ في نظرية بودان من أشكال بسبب خلطه بين الحاكم ذي السيادة والملك ، وهو الاشكال الذي أدى به إلى وصف السيادة بأنها في آن واحد غير محدودة ، ومع ذلك لا تستطيع أن تغير نصوصاً معينة من الدستور التاريخي .

وانطلاقاً من مفهومه لنشأة الدولة وتركيبها التعاقدي ومن نظريته في السيادة فقد اعترف ألتوزياس بحق الشعب في مقاومة الاستبداد ودافع عن هذا الحق . ودفاعه عن هذا الحق كان جد قريب من الخط الذي سارت عليه النظريات الكالفينية من قبل ، حيث أنها لم تعط الأفراد الحق بالمقاومة بل تمارسه عن طريق حكام ذوي مرتبة أدنى معينون كما قال كالفن . وهكذا فإن ألتوزياس يرى بأن الحق بمقاومة الطغيان ليس

ملكاً للأفراد بل لجماعة من الولاة العموميين وهم أوصياء يعينهم المجتمع للحفاظ على حقوق الجماعة . وكان التوزياس منطقياً بهذه النظرية ما دام اعتبر الدولة اتحاداً بين المقاطعات تتنازل بموجبه المقاطعات عن حقوقها الخاصة لتحقيق أغراضها من التعاقد ، فإن فشلت الدولة بذلك أو أساءت الهيئة الحاكمة للجماعة حق للحكام ذوي المرتبة الأدنى أن يقاوموا الاستبداد .

هذا الوضوح في نظريته السياسية المبنية على الاتحاد كانت تترجم تأثره الشديد بالنظام السياسي القائم في البلاد الواطئة (هولندا) حيث قام هناك الحكم المركزي المبني على اتحاد تعاهدي من أقاليم تختلف في الدين واللغة والعاطفة الوطنية . وكانت حكومتها المركزية تتيح للمقاطعات فيها كثيراً من الحريات والحقوق وحيث اعتبر أساس الدولة التجمع التعاقدي للمدن والمقاطعات على عكس النظرية القائمة على اتحاد الأفراد كما الحال في فرنسا وانكلترا ، حيث حدث أساساً التفكير السياسي في القرنين السادس والسابع عشر والذي أدى إلى إهمال المفكرين السياسيين فيهما لنظرية ألتوزياس رغم وضوحها وتعدد مزاياها .

البند الثاني : غروتيامس والقانون الطبيعي

خلال الفترة التي عاشها غروتياس متنقلاً بين الوظائف المختلفة التي وفرت له ، كانت العلاقات الدولية تتسم بوضع متردي وبحاجة قصوى إلى التنظيم خصوصاً بعد إن ظهرت الدول القومية في أوروبا ، وسقطت هيبة الكنيسة وضاع نفوذها .

لقد كان الجو السائد في القارة يميل دائماً نحو عدم الإستقرار ونحو الحروب سواء العامة أو الأهلية ـ وكان الملوك أصحاب الحكم المطلق متأثرين بآراء مكيافيللي في السياسة الدولية ، فأصبحت القوة هي الفاصل بين خلافاتهم ـ وما أكثر الخلافات التي سادت في تلك المرحلة حيث ظهرت الأطماع الإقليمية والرغبة في التوسع والإستعمار ، إذ كانت أكثر الدول البحرية تنشد النمو الإقتصادي والتجاري ، واستغلال الأراضي التي كانت قد اكتشفت حديثاً سواء في القارة الأميركية أو الإفريقية أو الآسيوية . كل تلك الظروف دفعت غروتياس لأن يعتقد بأن الجنس البشري ولكي ينعم بالرفاهية يحتاج إلى قواعد تحكم العلاقات بين الدول بطريقة شاملة ومنظمة ، بحيث تبعد الحروب عن أن تكون الأداة الوحيدة لحل المنازعات بين الدول ـ ويعتبر

غروتياس من المفكرين الماديين الذين أرجعوا كل شيء للمادة ولحركتها الدائمة .

النبذة الأولى : حياة غروتياس

ولد غروتياس في هولندا سنة 1583 . بفضل نبوغه المبكر أثار منذ سنواته الأولى إعجاب كل من كان يعرفه من مواطنيه . ففي سن الرابعة عشر من عمره كان ينظم الشعر باللاتينية دون أخطاء ـ وبفضل براعته بالفنون والآداب والعلوم والشعر والسياسة ذاع صيته خارج بلاده فلقب عندئذٍ بالأعجوبة الهولندية[1] .

خلال الفترة التي عاشها كانت الخلافات على أشدها بين السلطات الزمنية والروحية في دول الأراضي الواطئة . ضمن إطار هذه الخلافات وبسبب موقف غروتياس السياسي الداعم لرئيس الحزب الجمهوري الهولندي الذي حكم عليه بالموت اعتقل غروتياس وأدخل السجن ـ بعد خروجه من السجن نفي إلى فرنسا سنة 1621 حيث استقبل فيها بكل حفاوة وتكريم فانصرف إلى كتابة مؤلفه الشهير « قانون الحرب والسلم » الذي ظهر سنة 1625 مهدى إلى لويس الثالث عشر . بعد وفاة الحاكم الذي سجنه في هولندا عاد غروتياس إليها ليغادرها من جديد قاصداً الهجرة إلى هامبورغ ، وبفضل اضطلاعه العميق بقضايا القانون الدولي عينته السويد سفيراً لها في فرنسا ليبقى فيها حتى وفاته سنة 1664 تاركاً وراءه كتابه قانون الحرب والسلم الذي يعتبر من أهم مؤلفات القانون الدولي الذي يعالج موضوع العلاقات الدولية ، تلك العلاقات التي كانت تجتاز أزمة صعبة في عصره .

النبذة الثانية : القانون الطبيعي

انطلاقاً من الواقع المؤلم للدول الأوروبية خلال الحقبة التي عاشها واختبرها غروتياس والمتمثل بعدم الإستقرار السياسي ونشوب الحروب الدائمة واستعمال القوة كأداة أساسية لحسم الخلافات ، كان على غروتياس أن يفكر بأن رفاهية البشر تتطلب معالجة شاملة ومنسقة للقواعد التي تحكم العلاقات المتبادلة بين الدول .

وكان عليه أن يفكر بوجود قانون أساسي أو قانون للطبيعة يقع خارج القانون المدني لأي شعب وملزم لجميع الشعوب وجميع الرعايا والحكام على حد سواء ،

---

(1) Marcel Prelot et Georges Lescuyer. Histoire des ideés Politiques ed. Dalloz- 1975. P.P 323,324 .

بسبب ما ينطوي عليه من عدل في حد ذاته[1] .

ينطلق غروتياس معتبراً أن الإنســان بطبيعته كائن إجتماعي ولذلك فهو مدفوع بغريزته وبالتعاون مع أقرانه من أفراد البشر لتكوين المجتمع المنظم . هذه الرغبة الطبيعية للعيش في مجتمع تبدو برأي غروتياس كأنها نتيجة للتركية الفيزيولوجية للإنســان ، كما تبدو نتيجة لرغبة ملحة عند الإنســان في أن يعيش مع الآخرين داخل دولة تضمن له سلامته وسلامة الآخرين كما تضمن له مصالحه ومصالحهم أيضاً[2] .

من هذه الطبيعة الإجتماعية لدى الإنســان يصبح الميل للمحافظة على المجتمع أمراً ذو منفعة كبرى لا تقاس بأية فوائد خاصة تؤول للأفراد . ذلك أن الخير الحقيقي للفرد وللمجموع يكمن في المحافظة على المجتمع المنظم . أما الشروط التي تتطلبها هذه المحافظة فهي ملزمة شأنها شأن الشروط التي تخدم الغايات الخاصة بالمعنى الدقيق .

وهذه الشروط اللازمة للمحافظة على المجتمع ليست ناتجة عن الإختيار المبني على الرضا أو الإتفاق ، بل هي على العكس ناتجة عن ضرورات الحالة الإجتماعية الطبيعية للإنسان .

هنا يقدم غروتياس على تعريف القانون الطبيعي على الشكل الآتي[3] :

القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل السليم الذي يبين أن في فعل ما صفة من الإنحطاط الأخلاقي أو الضرورة الأخلاقية طبقاً لما إذا كان متمشياً مع الطبيعة العاقلة أم لا .

هذا التعريف يعني أن القانون الطبيعي يولد من طبيعة الإنســان نفســه بصــرف النظر عن أي تدخل من قبل أي مشترع ـ بمعنى آخر أن القانون الطبيعي يولد كنتيجة طبيعية لوجود الإنســان وملتصق بهذا الوجود لدرجة أن الله الذي خلق الإنســان لن يغير شيئاً في هذا القانون الذي ولد من الطبيعة ، إحدى مخلوقاته . والسبب في ذلك أن قدرة الله لا تمتد لتفترض صحة فرض هو بالفطرة مناقض لنفسه ـ فالله لا يستطيع أن

---

(1) Marcel Prelot et Georges Lescuyer. Histoire des ideés Politiques P.P 323,324 ed.Dalloz- 1975 .

(2) Marcel Prelot- Ibid.p-325 .

(3) عمر عبد الحي . محاضرات في تاريخ الفكر السياسي ، مطبوعات كلية الحقوق ـ الجامعة اللبنانية 1976 ـ

يقلب الشر خيراً ، ذلك أن القوة التي تفعل ذلك ينقلب وضعها من قوة إلى ضعف . كما أن الله نفسه لا يستطيع أن يجعل ضعف العدد إثنين غير أربعة ، فكذلك لا يستطيع أن يجعل خيراً ما هو شر بطبيعته الباطنية .

وهكذا فإن غروتياس يعتبر أن للقانون الطبيعي مصدره الخاص ، ولكنه لا ينفي وجود قانون إلهي ، فالقانون الإلهي برأيه هو قانون طبيعي من نوع آخر . وطالما أن القانون الطبيعي ينشأ من طبيعة الإنسان نفسه ، فهو ثابت كالطبيعة لا يتغير وهو عالمي ينطبق على كل الشعوب وفي كل العصور .

أما نطاق القانون الطبيعي فتحدده برأي غروتياس تسميته نفسها . فهو يشمل كل ما في الحياة البشرية وكل ما يؤمن للبشر حياة سعيدة ومنظمة . ويعتبر القانون الخاص نقطة البداية في ما يشمله القانون الطبيعي . والقانون الخاص هذا يفرض إحترام ما يعود لي من ملك وما يعود لك أنت أيضاً ، كما يفرض إحترام التعهدات والعقود ، وكذلك التعويض عن الأضرار التي يسببها المرء لغيره بفعله ، وكذلك العقوبات التي يجب فرضها على من يخالف هذا القانون[1] .

النبذة الثالثة : الدولة أو المجتمع التعاقدي

مع أن غروتياس هو أول من وضع أسس القانون الدولي وجعله من أولى إهتماماته ، إلا أنه في الفكر السياسي لم يعطِ الكثير ، أو بالأحرى حين درس القانون الطبيعي لم يكن موضوع الدولة يمثل له سوى أهمية ضئيلة ، وبذلك لم يكن تعرضه لها واضحاً كوضوح التوزياس حين تعرض لنفس الدراسة .

معتبراً أن الإنسان حيوان إجتماعي بطبيعته يرى غروتياس أن أساس الدولة ونشأتها يقومان بشكل أساسي على ميل الإنسان الاجتماعي والفطري وذلك بدافع المصلحة المشتركة للتآلف مع الآخرين والإتحاد معهم بفعل العقد الإجتماعي بغية تكوين الدولة القادرة على تطبيق القانون ونشر الرخاء والمنفعة العامة لجميع السكان .

فانطلاقاً من التآلف أو التعاقد بين الأفراد الذي هو نتيجة للميل الإجتماعي لدى الأفراد ، يكون الإلتزام ببنود العقد يشكل الأساس الرئيسي لبناء المجتمع السياسي أو الدولة . والقانون الطبيعي يفرض هذا الإلتزام على الأفراد في سبيل المحافظة على

(1) Marcel Prelot- Ibid.p-326 .

بقاء المجتمع السياسي ـ فغروتياس يعتبر أن الإلتزام التعاقدي كما هو ضروري في كل قانون خاص هو ضروري في كل قانون عام .

وهكذا تصبح الدولة برأي غروتياس عبارة عن تجمع رجال أحرار إرتضوا بكامل إرادتهم التعاقد فيما بينهم لتكوين الدولة والإنصياع لسلطتها[1] .

إذاً الدولة ، كمجتمع بشري مرتكز على مبدأ العقد ، تجمع في ذاتها علاقات القانون العام والسلطة السياسية ـ ولكن بالرغم من أن الدولة تتألف من بشر زائلين فإنها هي باقية لا تموت ولا تزول بزوالهم ، وتبقى حقوق الدولة ومتطلباتها عبر الزمن مهما يكن الحاكم والسلطة أو شكل الحكومة ، وهنا تكمن نظرية الدولة الدائمة ـ فغروتياس يعتبر أن تحديد هوية الدولة وديمومة حقوقها وواجباتها يرتكز على كون هذه الحقوق والواجبات هي نفسها حقوق وواجبات الشعب .

وهكذا يظهر غروتياس وكأنه يرى الدولة على أنها المجتمع نفسه . فالدولة هي الأمة والأمة هي الدولة . والغاية الرئيسية لهذه الدولة هي تأمين السعادة العامة ـ ولأجل تحقيق ذلك ينبغي وضع الخير العام أي المصلحة العامة فوق كل إعتبار ، حتى ولو أدى ذلك إلى التضحية بحقوق الأفراد لأجلها .

من ضمن هذا الإطار يعتقد غروتياس أنه من حق الدولة الطبيعي أن تنتزع ملكية الأفراد في سبيل المصلحة العامة . ذلك لأن المصلحة العامة ليست شيئاً قائماً بذاته ، بل هي في النتيجة مصلحة الأفراد أنفسهم ، أي مصلحة كل فرد منهم على حده[2] .

خلاصة الأمر أن غروتياس الذي اهتم بالعلاقات الدولية فقد أبعده هذا الإهتمام عن الخوض في دراسة الدولة والسيادة دراسة مفصلة ودقيقة معتبراً أنهما يدخلان ضمن إطار النظريات السياسية . فأهمية غروتياس في الفكر السياسي تعود لا إلى ما كتبه في السيادة أو الدولة أو أي شيء قاله في القانون الدستوري ، بل تعود إلى فكرته عن قانون أساسي ينظم العلاقات بين الدول ذات السيادة ، أو قانون للطبيعة يقع خارج القانون المدني لأي شعب وملزم لجميع الشعوب ولجميع الرعايا والحكام على حدٍ سواء ، بسبب ما ينطوي عليه من عدل في حد ذاته .

(1) Marcel Prelot- Ibid.p-327 .

(2) Marcel Prelot- Ibid.p-328 .

الفصل الثاني

توماس هوبس 1588 - 1679

البند الأول : عصره وحياته

كان للعوامل والظروف السياسية والدينية التي رافقت حياة توماس هوبس منذ ولادته حتى أواخر حياته ، أثراً كبيراً في تحديد طبيعته وتكوينه الفكري ؛ فالقرن السابع عشر الذي عايشه توماس هوبس كان يتميز بعصر الثورات والحروب . فبعد حرب الثلاثين سنة «1618 - 1648»[1] نشبت الحرب الفرنسية الأسبانية والتي استمرت حتى عام 1659 حيث انتهت بمعاهدة البيرينية عام 1659 . في هذا الوقت بالذات كانت إنكلترا تشهد حروبها وثوراتها الأهلية الخاصة في ظل عهد الملك شارل الأول 1625 - 1649 الذي بتشجيع من زوجته الكاثوليكية وبعض وزرائه ، حاول أن يمارس الحكم عبر التجبر والطغيان ولو على حساب الشعب وسلطة البرلمان . فهذا الطغيان وتقليص ما للبرلمان من سلطات دستورية وحقوق شرعية أدى إلى نشوب الصراع بين تيار الملك بقيادته ، وتيار البرلمان بقيادة كرومويل . هذا الصراع الذي تمثل بالحروب الأهلية ، لم ينته إلا بعد سبع سنوات حيث حسم لمصلحة البرلمان بزعامة كرومويل وإعدام الملك شارل الأول بقطع رأسه على المقصلة عام 1649 وإعلان الجمهورية .

---

(1) حرب الثلاثين عاماً نشبت بين امبراطور النمسا والأسبان من جهة والمانيا وفرنسا وهولنده من جهة ثانية . ولطول مدتها الحقت الخسائر بمعظم أوروبا . ولم تنته إلا بمعاهدة وستفاليا عام 1648 .

في ظل هذه الأحوال والظروف من الحروب والثورات والانشقاقات الدينية بين البروتستانت والكاثوليك وبين البروتستانت الأنكليكانيين والمنشقين البيوريتاريين ، عاش توماس هوبس ليستوحي أفكاره في الإنسان والمجتمع والسلطة .

ولد توماس هوبس عام 1588 وقبل موعده . وسبب ذلك هو الخوف الذي أثارته استعدادات فيليب الثاني ملك إسبانيا الكاثوليكي ، لإرسال أسطوله الشهير الأرمادا إلى الشواطىء الإنكليزية لإخضاع ملكتها اليزابيت الأولى البروتستانتية . وبالرغم من أن إنكلترا استطاعت أن ترد الأسبان وأسطولهم على أعقابهم فإن الجو الحربي المرعب أثار الخوف في قلب والدة هوبس فوضعته قبل أوانه . ولهذا السبب ، كان هوبس يبرر جبانته ويعيدها لظروف ولادته حيث يقول : « أنا والخوف توأمان » .

إضافة لظروف ولادته وللأجواء السياسية السائدة كان هوبس خلال متابعته الدراسة في جامعة أوكسفورد يستمع بامتعاض وبكراهية للمناقشات السياسية والدينية حول السلطة الملكية وحول قضية تفسير الكتاب المقدس والحقوق الفردية . لقد كان يرى بأن هذه المناقشات لا يمكن أن تساهم إلا بتوسيع الهوة بين المواطنين ، وزعزعة أركان السلطة، والتمهيد للحروب الأهلية في إنكلترا . من هنا كانت آراؤه مطبوعة بطابع الخوف والرهبة من المنازعات الداخلية .

وبعد أن نشر كتابه الأول الهيئة السياسية الذي وضعه أثناء انعقاد البرلمان الأنكليزي ليبرهن ضرورة الحاجة إلى السيادة الغير منقسمة ، ظهر له في عام 1640 أن الحرب الأهلية أصبحت وشيكة الوقوع في إنكلترا ، فتملكه الخوف من عواقب كتابه ، وهرب إلى فرنسا حيث بقي فيها إحدى عشر عاماً ، التقى خلالها ديكارت ، كما أعطى دروساً في الرياضيات لشارل الثاني الذي كان منفياً إلى فرنسا .

وبالفعل ما كادت الملكية تسقط بإعدام الملك شارل الأول عام 1649 وإعلان الجمهورية بقيادة كرومويل حتى كان هوبس قد نشر كتابه « المواطن » وأعد كتابه الشهير الليفياتان للنشر عام 1651 ، حيث عرض فيه آراءه في الإنسان والمواطن . بعد نشره كتاب الليفياتان لم تطل إقامته في فرنسا ، إذ سرعان ما استدعاه كرومويل للعودة إلى إنكلترا . وبعد وفاة كرومويل وانهزام أنصاره ، أعيدت الملكية إلى إنكلترا ، فاعتلى العرش تلميذه في فرنسا الملك شارل الثاني في عام 1660 ، والذي استدعاه ليبقى بجانبه بالرغم من نقمة الملكيين ضده بسبب أفكاره التي وردت في الليفياتان ،

والتي تحرم القيام بأي ثورة ضد السلطة القائمة . كما وأنه وأن كان يسلم بالتمثيل الشعبي ، فقد اعتمد كتابه الليفياتان ليتبنى نظريته في العقد الإجتماعي لإثبات ضرورة وجود الحاكم المطلق المستند إلى رضى الشعب لا إلى الحق الإلهي(1)

البند الثاني : الليفياتان وجوهر فلسفة هوبس السياسية

تتجلى أهمية هوبس الفكرية والسياسية في كتابه الليفياتان ، أي مادة الدولة الدينية والدنيوية وشكلها وسلطانها . اسم هذا الكتاب غريب فقد استعاره هوبس من سفر أيوب في التوراة . فهذا السفر يتحدث عن حيوان ضخم أو تنين جبار ، لا يمكن أن تضاهيه أية قوة على وجه الأرض . فهو يبتلع الشمس والقمر عند كل خسوف أو كسوف . كما أن كلمة ليفياتان تعني أكبر سمكة بحرية تأكل الأسماك الأصغر منها لتمنعها من أكل السمك الصغير . فهي إذاً تحمي السمك الصغير الضعيف من هجمات السمك الأكبر . وبالتالي فهي تشبه الدولة التي تحمي الأفراد الضعفاء والمساكين من اعتداء الأقوياء عليهم ، كالكنيسة والمنظمات أو بالأحرى المنظمات الوسيطة بين الدولة والأفراد .

والغرابة أيضاً تكمن في رسم الغلاف الذي يزين الكتاب . ففيه نرى صورة لعملاق يتألف جسمه وأطرافه من ألوف الأفراد الصغار . باليد اليمنى يمسك سيفاً مسلطاً ، وباليد اليسرى عصاً الأسقفية . وحوله جيش لجب على أهبة القتال ، وفقهاء دينيون يتذاكرون .

في كتابه الليفياتان يبدو هوبس حاملاً لواء الفردية الإستبدادية والنظام الملكي المطلق في إنكلترا ، مستنداً إلى نظرية القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي دون أن يعتمد على نظرية الحق الإلهي في الحكم التي لا تتفق برأيه مع العقل والمنطق .

فهو بس الذي كان قد تأثر بالتيارات الفكرية العقلانية والمادية لعصره ، ولا سيما بالاكتشافات العلمية التي قام بها معاصراه غاليلو وهارفي ، تبنى الأسلوب الهندسي في عرض فلسفته السياسية . فهذا الأسلوب يقوم على الطريقة التحليلية والاستنباطية وعلى مبدأ السببية حيث يربط بين الأسباب والنتائج على ضوء العمليات العقلية(2) .

---

(1) الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد وكامل وجدل العشري وعبد الرشيد الصادق ـ من سلسلة الألوف كتاب القاهرة 1963 ـ ص 387 .

(2) ابراهيم أباظة ود . عبد العزيز الغنام . تاريخ الفكر السياسي ص 199 .

هكذا حاول هوبس أن يطبق أسلوبه في دراسته للنظام السياسي والدولة . واعتبر المجتمع عملية رياضية وشبكة من الأسباب والنتائج . كما اعتبر الدولة نوع من النتاج الفني المصطنع الذي يقوم به البشر .

فبسبب فرديته لم ير في المجتمع إلا أفراداً مستقلين تدفعهم غريزة المحافظة على الذات إلى الكفاح المرير والطويل . ولهذا رفض هوبس نظرية أرسطو القائلة بأن الإنسان حيوان إجتماعي بطبيعته ومدفوعاً بفطرته إلى تكوين المجتمع والدولة .

في الحقيقة كان هوبس أول فلاسفة الفكر السياسي الحديث الذين حاولوا إقامة علاقة وثيقة بين النظرية السياسية وبين مذهب فكري جديد يقوم على تفسير جميع حقائق الطبيعة بما فيها السلوك البشري من كلتا ناحيتيه الفردية والإجتماعية على أساس المبادىء العقلية والعلمية .

ويمكن وصف مذهب هوبس بالمادية بالرغم من أنه لم يبدأ دراسة الرياضيات والعلوم الطبيعية إلا في أواخر حياته . كما يمكن اعتبار توماس هوبس من أشهر كتاب الفلسفة السياسية الذين أنتجتهم الشعوب الناطقة بالإنكليزية بسبب وضوحه الذي لا يقل عن متانة أسلوبه .

البند الثالث : الإنسان والطبيعة

إنسجاماً مع نزعته المادية الميكانيكية ينصرف هوبس ليعتبر أن الحركة هي البداية لكل شيء. وبما أن الإنسان جسم يتحرك ، فمن حركته يولد الإحساس لديه . الإحساس بالشهوة أو الرغبة هو الخير ، والإحساس بالنفور أو الحقد هو الشر . وبينما اللذة هي الإحساس بالخير ، فإن الإبتعاد عنها هو الإحساس بالشر . والشر الكبير يكمن في الموت .

أما الإرادة وفعلها فهما الشهوة الأخيرة أو النفور الأخير اللذين يؤديان مباشرة إلى الفعل أو عدمه . أما السعادة فهي تكمن بتحقيق الرغبات بنجاح . وتحقيق الرغبات لا يمكن أن يتحقق إلا بالقوة . وهذه الأخيرة هي الشرط اللازم لتحقيق السعادة[1] .

---

(1) ج مج . شيفاليه . أمهات الكتب السياسية . جزء أول ـ ترجمة جورج صدقني . ص 100 .

إذاً لتحقيق السعادة والحفاظ على الذات يتوجب على الإنسان أن يسعى دائماً للقوة بعد القوة ولا يتوقف عن ذلك إلا بالموت .

من خلال تلك المعطيات يتبين أن القاعدة الأساسية الكامنة وراء السلوك البشري في الحالة الطبيعية لدى هوبس ، هي أن الإنسان الحي مدفوع بالغريزة لتحقيق سعادته عبر الحفاظ على حيويته وزيادتها . فالخير هو ما يؤدي إلى الحفاظ على الذات ، والشر ما يؤدي إلى القضاء عليها .

هذه هي إذاً الطبيعة الإنسانية الفردية المحددة للسلوك الإنساني في حالة الطبيعة وهي السعي وراء القوة بعد القوة لتحقيق السعادة والحفاظ على الذات . ولكن الحفاظ على الذات ليست بالمسألة البسيطة السهلة. فحالة الطبيعة لا تسمح أبداً بالراحة ولا بادراك الهدف نهائياً . ولكنها سعي مستمر وراء الوسائل الضرورية للوجود المستمر . فالانسان في حالة الطبيعة وإن كان ذو نزعة فردية فلا يعيش وحيداً بل هناك أفراد آخرين يشاطرونه طبيعته ونزعته نحو الحفاظ على الذات وتحقيق السعادة .

هكذا إذاً يكون كل إنسان منافس للإنسان الآخر ، طامع مثله بالقوة المؤدية للحفاظ على الذات والسعادة . وبما أن الشعور بالأمن هو شرط الطبيعة البشرية الأساسي لتحقيق الغايات ، فلا يمكن فصله أبداً عن الرغبة في الحصول على القوة أي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الغاية المنشودة . وذلك لأن كل درجة من الأمن تتطلب مزيداً من القوة لضمان توفيرها . وحول ذلك يعرض لنا هوبس :

« إني أجعل من رغبة دائمة لا تستقر ، في القوة بعد القوة ، وهي رغبة لا تهدأ ولا تتوقف إلا بالموت ، ميلاً عاماً لدى البشر جميعاً . وليس السبب في هذا دائماً أن الإنسان يأمل في قدر من السرور أكثر مما بلغه ، أو أنه لا يمكن أن يقنع بسلطة أكثر إعتدالاً : ولكن لأنه لا يستطيع ضمان ما يملكه الآن من القوة ووسائل المعيشة الطيبة إلا بالاستحواذ على المزيد منها »[1] .

من هذا العرض للدوافع البشرية ينصرف هوبس ليصف لنا حالة الإنسان خارج المجتمع السياسي أو المدني .

فكل كائن بشري لا تحركه سوى اعتبارات تمس أمنه أو قوته هو . ولا أهمية

---

(1) ج . سباين . تطور الفكر السياسي. ص 628 .

لسواه من البشر إلا بقدر ما يؤثر هذا فيه .

ولكن بما أن الأفراد وفي حالة الطبيعة متساوين تقريباً في القوة والدهاء فلا يمكن لأي منهم أن يأمن للآخر . وبما أنه لا توجد سلطة مدنية تنظم سلوكهم فإن حالتهم هي حالة حرب دائمة فيما بينهم « حرب كل إنسان ضد كل إنسان » وفي هكذا حالة يصبح الإنسان ذئب على الإنسان . وذلك لا يتفق مع أي نوع من الحضارة ، فلا وجود لصناعة ، ولا زراعة ، ولا ملاحة ولا رفاهية ، ولا علم ، ولا أدب ، ولا مجتمع . والأسوأ من ذلك كله ، بقاء الخوف من شبح الموت وخطره المستمر . فحياة الإنسان في هكذا حالة لا بد لها أن تبدو موحشة وعقيمة وكريهة وحمقاء وقصيرة . وكذلك لا يكون هناك صواب أو خطأ ، ولا عدل أو جور ، ما دامت قاعدة الحياة هي « لا يملك المرء إلا ما يستطيع الحصول عليه ، ويملكه ما دام يستطيع الاحتفاظ به »[1] .

البند الرابع : دوافع الانتقال للحالة الإجتماعية

إذا كان الإنسان في الحالة الطبيعية مفطوراً على حب الذات والأنانية والخوف، بعيداً عن السلام والقانون ، فكيف له أن ينتقل للمرحلة الإجتماعية التي يسودها الأمن والاطمئنان .

انطلاقاً من هذا السؤال يكمّل هوبس تحليله بالإجابة أن ثمة عاملين في الطبيعة البشرية تكمن فيهما إمكانية خلاص البشر من هذه الحالة الطبيعية التي تقود البشرية نحو الفناء .

العامل الأول :

وهو الحقيقة التي تبرز في بعض عواطف الإنسان فتوجهه نحو السلام . ويأتي في المقام الأول الرهبة والخوف من الموت .

العامل الثاني :

وهو الحقيقة التي تبرز في توجيهات العقل . فالعقل الذي ليس سوى قوة تنظيمية ، يوحي للفرد بقواعد معينة للسلام ، بحيث يستطيع أن يتفق عليها مع الأفراد الآخرين . بدون أن يعرض ذاته للخطر .

---

(1) جورج سباين . تطور الفكر السياسي ، ص 629 .

هذه القواعد التي يوحي بها العقل ما هي برأي هوبس سوى القوانين الطبيعية .

« وعلى ذلك فقانون الطبيعة . . . هو ما يمليه العقل السليم الذي يعلم الأشياء التي يجب عملها واستبعادها من أجل المحافظة المستمرة على الحياة والأعضاء بقدر ما هو موجود فنياً »[1].

كذلك يحاول هوبس إيضاح نظريته بتعريف القانون الطبيعي كالآتي : « قانون الطبيعة فكرة أو قاعدة عامة يكتشفها العقل ، ليمنع بها المرء من أن يعمل ما فيه دمار حياته ، أو ما ينتزع وسائل المحافظة على الحياة ، وأن يستبعد ما يرى أنه في الإمكان عمله من أجل هذه المحافظة على أفضل وجه[2] .

ويحاول هوبس أن يوجز فكرته عن هذه القوانين ليسهل فهمها من قبل جميع الأفراد على الشكل التالي :

« عامل الناس كما تحب أن يعاملوك » .

إذاً العاطفة والعقل هما الوسيلتان اللتان تدفعان الأفراد في حالة الطبيعة للإنتقال إلى المجتمع السياسي المنظم وخلق الرجل المصطنع الذي يسمو عليهم بقوته ويحميهم ويدافع عنهم . وهذا الرجل المصطنع هو الدولة أو الشيء العام أي الوحش الليفياثان .

يمكننا أن نستنتج إذاً أن أساس بناء المجتمع السياسي عند هوبس يقوم على القوانين الطبيعية التي تبين أن للسلام والتعاون بين الأفراد منفعة بالنسبة للمحافظة على الذات تفوق بكثير المنفعة الآتية من العنف والمنافسة العامة .

في الحقيقة ، ان ما جعل فلسفة هوبس أكثر النظريات السياسية ثورية في ذلك العصر هو أن هوبس كان الممثل الكامل لمذهب المنفعة وللمذهب الفردي في آن واحد . ذلك أنه إذا كان السلوك البشري يتحدد بناء للمصلحة الذاتية الفردية ، فإنه يجب إعتبار المجتمع وسيلة مؤدية إلى هذه المصلحة . فسلطان الدولة وسلطة القانون لا يمكن أن يكون لهما من مبرر إلا لأنهما يوفران الأمن والحفاظ على الذات للأفراد . وليس من سبب لطاعة وإحترام السلطة إلا الإعتقاد بإمكانية المجتمع السياسي من توفير

(1) جورج سباين . تطور الفكر السياسي ، ص 630 .

(2) جورج سباين . تطور الفكر السياسي ، ص 631

المصلحة الذاتية للفرد . وهكذا فإن المجتمع السياسي يجب أن يكون قائماً على مجموع من المصالح الذاتية المستقلة عن بعضها البعض . ولذلك يقال بأن مجتمع هوبس السياسي هو جسم مصطنع أي اصطلاح جماعي حول حقيقة وهي أن أفراد البشر يجدون أن مصلحة كل منهم تكمن في التعاون وتبادل الخدمات مع الآخرين .

ولتدعيم فرديته ومنفعته ، ينصرف هوبس لإعتبار الدولة وحش ، وما من إنسان يحب أو يحترم وحشاً إلا بقدر ما توفر للفرد من مصلحة ذاتية .

إذا كان قيام المجتمع السياسي يشترط عند هوبس تمنع كل فرد من أن يعمل بالآخرين ما لا يريد أن يعملوه له . فإنه بالتالي يفترض وجود ثقة متبادلة بين الأفراد جميعهم . وبما أن حالة الطبيعة هي كما رأينا ، وبما أن الناس لا يميلون عادة إلى الإجتماع ، فمن غير المتوقع أن يتفق هؤلاء الأفراد تلقائياً على أن يحترم كل منهم حقوق الآخر إلا إذا ضمن إحترامهم لحقوقه . كما أن الآخرين لا يحترمون هذه الحقوق إلا بوجود سلطة قوية قادرة على توفير هذا الإحترام بجعل جميع أفراد المجتمع يحترمون ويتقيدون بنصوص العقد الذي يبرم فيما بينهم . وفي الوقت نفسه تتحمل مسؤولية عقاب المخالفين لنصوص العقد .

« فالمواثيق بغير السيف ليست سوى ألفاظ ، ولا تملك القوة لتوفير الأمن للمرء على الإطلاق . وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف الجامحة دون خوف من قوة قادرة على القمع[1] .

إذاً الخوف من العقاب هو الدافع الفعال الذي يحمل الناس نحو الإجتماع ، كما أن وجود الحكومة القوية القادرة على حفظ السلام وتطبيق العقوبات الضرورية ، هو الذي يحد من ميول الناس اللاإجتماعية ويوفر الأمن لهم .

البند الخامس : العقد الإجتماعي وتأسيس الدولة :

يعتبر أرسطو أن الإنسان إجتماعي بطبعه ، وبالتالي فإن المجتمع السياسي لا بد أن يشكل حادثة طبيعية في حياة الأفراد . وعلى نقيضه يرى هوبس أن الإنسان ذو طبيعة لاإجتماعية . وبالتالي فإنه لا يتعاون مع أنداده إلا بدافع المصلحة والمنفعة

---

(1) جورج سباين . تطور الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 634 .

الخاصة . إذاً المجتمع السياسي برأيه لا يمكن أنْ يقوم إلا على أساس عقد إختياري بين الأفراد ومبني على حسابات المنفعة .

وبذلك يكون المجتمع ثمرة لعمل فني من الصنع البشري . هذا العقد الإختياري هو نفسه العقد الإجتماعي . وهو ميثاق يبرم بين الأفراد بحيث يتنازل كل فرد عن الحق الطبيعي المطلق ، الذي يملكه كل فرد ، في كل شيء ، إلى شخص ثالث ، وبعقد يتم بين كل فرد وكل فرد . هذا هو العمل الذي يحول الناس الطبيعيين إلى مجتمع سياسي ، بحيث تحل إرادة هذا الشخص الثالث الوحيدة محل إرادة الكل وتمثلهم جميعاً . وذلك يتم كما يلي :

« أني أخول وأتنازل عن حقي في أن أحكم نفسي ، لهذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال ، بشرط أن تتخلى له عن حقك وأن تخوله ما يقوم به من افعال ، وذلك بالطريقة نفسها . . . هذا هو أصل الوحش العظيم ، أو بالأحرى أصل ذلك الإله الفاني الذي ندين له ، بعون الله الخالد بسلامنا وحمايتنا[1] .

ولتبرير استعمال القوة حرص هوبس على استبعاد التزام الحاكم بالعقد الإجتماعي . فهذا الشخص الثالث ، الذي يمكن أن يكون شخصاً واحداً أو مجموعة أشخاص ، غريب تماماً عن العقد الذي التزمت الجماعة بمقتضاه التزاماً متبادلاً لمصلحته . إذاً هو غير مقيد بأي الزام . ولكونه متمتعاً بحق تمثيل كل فرد من أفراد الجماعة ، فإنه يملك بهذا قدراً من السلطان والقوة يجعله قادراً على قيادة إرادات الكل نحو السلام والعون المتبادل .

هنا يكمن جوهر « الدولة الوحش » ، كما تكمن سلطة الحاكم السيد . فالناس الطبيعيون ينتقلون من حالة الطبيعة إلى المجتمع المدني ويخضعون للحاكم السيِّد ، بفعل العقد الإجتماعي . وهذا العقد لا يتم بينهم وبين الحاكم ، بل فيما بينهم . وبذلك يكونوا قد تخلوا فيما بينهم عن كل حق وكل حرية يمكن أن تلحق ضرراً بالسلام لمصلحة السيِّد .

إذاً هم مقيدون ، بينما السيد الذي اتخذوه لأنفسهم حاكماً وحيداً فهو حراً من كل التزام وغير مقيد .

---

(1) مقتبسة من كتاب سباين . تطور الفكر السياسي ، الكتاب الثالث ، ص 634 .

البند السادس : السلطة المطلقة والسيادة

إن جوهر العقد الإجتماعي والغاية من وجود المجتمع عند هوبس يفترضان أن تكون السلطة الإجتماعية سلطة مطلقة . فالأفراد الطبيعيون عندما تخلى كل واحد منهم عن حقه المطلق في كل شيء لمصلحة الحاكم ، كان قد تخلى عنه تخلياً نهائياً ومطلقاً وبدون ذلك فإن حالة الحرب الطبيعية ستستمر بين البشر .

فالبشر بتخليهم النهائي والمطلق كانوا قد جردوا أنفسهم وبإرادتهم من حرية إبداء الرأي في الخير والشر ، وفي ما هو عدل وما هو ظلم . وتعهدوا بأن يروا الخير والعدل في ما يأمر به العاهل مالك السيادة ، والشر والظلم في ما يحظره ، وأي لجوء من جانبهم إلى أي كان ضد شرعية أوامر العاهل لا يمكن تصوره .

لا شك أن لهذه السلطة المطلقة سيئاتها . ولكن هذه السيئات تفقد قيمتها عند الإختيار بين حرب الكل ضد الكل في غياب السلطة المطلقة وبين السلام الآمن في ظل السلطة المطلقة .

إذاً بالنسبة لهوبس ليس هناك من خيار إلا بين السلطة المطلقة أو الفوضى الكاملة ، بين حاكم قادر أو عدم وجود مجتمع . فلا وجود لكيان إجتماعي إلا عن طريق السلطات التي ينشئها ، وليس لأعضائه حقوق إلا بطريق التفويض منه . وكذلك القوانين والأخلاق يجب أن تنبع من إرادته فقط .

إذاً سلطان الحاكم غير محدود أو بالأحرى لا تحد من سلطانه سوى قدرته نفسه ، إذ لا سلطان لغيرة إلا بإذنه .

هكذا يحاول هوبس أن يوضح بأن السيادة يجب أن تكون مطلقة للحاكم وغير قابلة للتجزئة . ذلك لأن سلطانه إما أن يكون معترفاً به وتوجد دولة أو لا يكون معترفاً به وتوجد فوضى . ولتبرير موقفه هذا يسوق إلينا المثال عن انكلترا شارحاً بأن السبب المباشر للحرب الأهلية في إنكلترا يكمن في أن الملك بدل الإحتفاظ بالسيادة الكاملة ، وبموافقته على قانون عدم حله ، أتاح للبرلمان أن يقوي ويصبح قوة مستقلة إلى جانبه . وبذلك يكون قد أصبح للبلاد سيدان . الأمر الذي يعني فقدان معنى السيادة . لأن تجزئة السيادة تعني تحطيمها[1]

---

(1) موريس كرانستون . اعلام الفكر السياسي ، عن دار النهار للنشر ، ص 49 بيروت 1970 .

أما بالنسبة لحق الرعايا في مقاومة السلطة المطلقة للحاكم ، فإن هوبس يشدد على ناحية أساسية وهي أنه طالما الحاكم يتمتع بسلطات مطلقة وسيادة كاملة ، وطالما أنه موجود في الواقع يمارس مهامه للحفاظ على أمن وسلامة رعاياه ، فإنه لا يمكن تبرير مقاومة سلطته .

أما في حال أخفق الحاكم في توفير الأمن والسلام للرعايا ، وهو السبب الأساسي لخضوع رعاياه له ، عندئذ يحق للرعايا التخلي عن الحاكم ومقاومته . فإذا نجحت المقاومة وفقد الحاكم سلطته ، فإن العقد يفقد مبرر بقائه ، وبالتالي لا يعود الحاكم حاكماً ولا رعاياه رعايا . وعندئذ يلجأ هؤلاء الرعايا إلى مواردهم الفردية لحماية أنفسهم بإختيار حاكم جديد يستطيع حمايتهم مقابل منحه حق طاعتهم له .

البند السابع : الحاكم والقانون

من صفات السيادة المطلقة والغير مجزأة والتي يتمتع بها الحاكم هي القدرة على إصدار القانون ونقضه . فالسيد المطلق هو صاحب السلطة التشريعية ولا يمكن إصدار قانون أو تنفيذه إلا برضاه الكامل .

وهكذا يكون الفرق بين السيادة والقانون عند هوبس لا يتعدى إصدار الأمر من قبل الحاكم الذي يتمتع بالسيادة المطلقة في الدولة . فالقانون المدني بمعناه الصحيح ليس سوى الأمر الذي يصدره صاحب السلطة لتنفيذه من قبل رعاياه . وبذلك لا يكون القانون بالنسبة لكل فرد من أفراد الرعية سوى تلك القواعد التي يضعها الحاكم صاحب السيادة ويحدد فيها ما هو خير وعدل فيأمر بها ، وما هو شر وظلم فيحظره .

من ذلك التعريف يمكن التمييز بين القانون المدني والقانون الطبيعي فالقانون المدني عند هوبس هو القانون الذي تدعمه قوة تنفيذية . أما القانون الطبيعي فهو ما يمليه العقل السليم على الإنسان . وهكذا بينما يكون جوهر القانون المدني هو تضمنه الأمر بالتنفيذ أو القمع من قبل صاحب السلطان ، يكون القانون الطبيعي قانون مجازي فقط . أما قوانين العرف غير المكتوبة فمما تكتسب قوتها وأهميتها ؟ هنا يصر هوبس بأن العرف لا يستمد قوته إلا من إرادة العاهل التي يعبر عنها بالصمت ، أي الموافقة الضمنية . وبالتالي فإن إحترامه يستمر طالما أن الحاكم يقره ضمنياً ولا يصدر قوانين تناقضه فتلغيه .

أما بالنسبة للبرلمان فليست موافقته ضرورية لإصدار القوانين ، فقد يستشيره الحاكم بصدد قانون ما ، أو يسمح له بوضع التشريعات التي يبقى تنفيذها مرهوناً بالأمر الصادر عن صاحب السلطان . ولذلك يجب أن تصدر القوانين باسم العاهل .

البند الثامن : الحاكم وحق الملكية

أن تنظيم الملكية يعتبر مظهراً من مظاهر ممارسة السيادة الكاملة من قبل الحاكم . وبالتالي فإن الملكية بالنسبة لهوبس ليست سوى تنازلاً من جانب الحاكم صاحب السيادة . فقبل أن يكون هناك سلطان مشترك وسيادة لم يكن أحد يستطيع أن يتمتع بأي شيء في حوزته بشكل آمن ومطمئن ، ذلك لأن كل فرد يتمتع بالحق الطبيعي المساوي لحقوق الآخرين في كل شيء . أما بعد نشوء المجتمع المدني يصبح من السهل توزيع الأملاك على الأفراد بموجب القوانين الصادرة عن الحاكم . فالقانون يسمح للفرد أن يعرف ما له من حقوق وأن يتمتع ويتصرف بها بلا خوف أو قلق .

والسيد المطلق هو وحده صاحب الحق بتوزيع الملكيات ، وهذا يعني أنه هو وحده المالك الفعلي وأن الأفراد لا حق لهم إلا في التمتع فقط بهذه الملكية والانتفاع بها . فملكية الأفراد لا يمكن أن تكون أو تدوم إلا برضى الدولة . وبكلمة أخرى فهي ليست سوى امتيازاً أو رخصة تمنحها الدولة .

البند التاسع : الحاكم والكنيسة

لقد وصلت نظرية هوبس في السيادة إلى إخضاع الكنيسة للسلطة المدنية . فالكنيسة تتكون من مجموع المسيحيين المؤمنين والمتحدين مع بعضهم البعض في شخص سيد يخضعون له ويجتمعون نزولاً عند أوامره . وبما أن هؤلاء المسيحيين هم الأفراد الذين يكونون الدولة ، فلا يمكن أن يكون لهم في نفس الوقت سلطة روحية وسلطة زمنية . فالدولة والكنيسة هما شيء واحد أي جهاز واحد ، إرادته هي إرادة الحاكم السيد .

على هذا الأساس ينبغي أن تكون سلطة الكنيسة وحرية الإعتقاد وشريعة الكتب الدينية مستمدة من إرادة واحدة هي إرادة الحاكم .

البند العاشر : الدولة وشكل الحكم

مثله مثل بودان ، لم يميز هوبس بين أشكال الحكم إلا على أساس مكمن

السيادة . فإذا كان صاحب السيادة شخصاً واحداً ، كانت الدولة ملكية . وإذا كانت السيادة بيد أقلية كانت الدولة أرستقراطية . أما إذا كانت السيادة بيد جميع المتعاقدين ، كانت الدولة ديمقراطية أو شعبية . مع هذا التعدد لأشكال الحكم يرى هوبس أنه طالما أن السيادة مطلقة وغير منقوصة في كل شكل من هذه الأشكال ، فلا يوجد أشكال مشوهة أو فاسدة من الحكم . أما ما يطلقه الناس من أوصاف لبعض الحكومات مثل الطغيان أو الفساد فإن ذلك يعكس كره الناس لمبدأ ممارسة السلطة ، تماماً كما يصفونها بمصطلحات تنم عن موافقتهم لممارسة السلطة مثل الملكية أو الديمقراطية إذا أحبوا أياً منهما .

ومع ذلك فإن هوبس يفضل النظام الملكي ، لأنه إنسجاماً مع مبدأ المنفعة يرى بأنه في ظل النظام الملكي لا بد أن تمتزج المصلحة الشخصية للحاكم السيد مع مصلحة مجموع الأفراد لخدمة المصلحة العامة . فليس هناك من حاكم قوي وناجح ويكون رعاياه في حالة من الفقر والضعف .

البند الحادي عشر : واجبات الحاكم

كما رأينا أن الدولة عند هوبس هي من صنع الأفراد ولم يقم الأفراد بهذا العمل إلا بهدف رعاية مصالحهم وضمان أمنهم وسلامهم . وقد كلفهم ذلك تخلي كل فرد منهم عن حقه في كل شيء للحاكم السيد الذي أصبح صاحب الحق في كل شيء لكي يتمكن من تحقيق الهدف والغاية من وجوده . فكيف يمكن ذلك ؟ لتحقيق ذلك برأي هوبس ينبغي على الحاكم التقيد ببعض الواجبات التي بدونها لا يمكنه تحقيق الغاية من التعاقد الإجتماعي للأفراد وهي الأمن والسلام لهم . أولى هذه الواجبات أن يعمل الحاكم ليؤمن لرعاياه حرية بريئة بحيث لا يؤدي إلى إلحاق الضرر بالسلام وهذا يتم عبر التقليل من إصدار القوانين الغير ضرورية . فالهدف من القانون هو حماية الأفراد وتوجيههم لا تقييدهم أو تكبيلهم . ومن هذه الواجبات أيضاً أن يضمن الحاكم لرعاياه المساواة أمام القانون وأمام الأعباء العامة ، والتعليم والتربية . وكذلك أن يكافح البطالة ، ويأخذ العاجزين عن العمل على عاتق الدولة . وأن يتنازل لرعاياه عن ملكيات خاصة كافية ، وأن يصون هذا التوزيع للملكيات من طمع بعض الناس .

بما أن الحاكم هو صاحب الحق بإصدار القوانين ، فلا يمكن أن يقف أمامها عاجزاً ، لأنه ما من أحد يمكن أن يفرض قيداً على نفسه بنفسه . وهكذا يكون له

الحق بنقض أي قانون يراه مكبلاً لإرادته . ومع ذلك فإنه طالما لم يشأ أن يلغيه ، فعليه أن يبقى ملتزماً بالقانون الذي يصدره .

إن هذه الواجبات المترتبة على الحاكم تختلف عن الإلتزامات العادية إذ أنها لا تقابلها أية حقوق تتعلق بمصلحة الأفراد ، لأن الأفراد عندما تنازلوا عن حقوقهم فقد تخلوا عنها نهائياً وبإختيارهم للحاكم السيد . ولهذا فلا يجوز لهم المجادلة في شرعية الأوامر والنواهي التي يصدرها .

كخلاصة لآراء هوبس وأفكاره ، يمكن القول أن الحكومة القوية هي أساس وجود المجتمع والدولة . وذلك لأنها لا تقوم إلا لخدمة الأفراد بما تؤمنه لهم من الأمن والسلام وبما توفره لهم من حماية لأرواحهم وممتلكاتهم .

فهوبس لا يؤمن بالمنفعة العامة ولا بالإرادة العامة . بل على العكس يعتقد بالمنفعة الفردية وبإرادة الحاكم الفرد . وهكذا يقدم هوبس نظريته التي اعتبرت أقوى مرافعة لصالح الملكية المطلقة المبررة تبريراً عقلياً منطقياً قائماً على المنفعة ومجردة من الهوى والدين . ويمهد لمن سيلحقه من المفكرين والفلاسفة بفكرتين أساسيتين .

الأولى وهي إبراز فكرة المصلحة الشخصية للأفراد بوصفها الدافع المحرك للنشاط الإنساني . والثانية هي إنماء سلطة القانون[1] .

وبهاتين الفكرتين يتخطى هوبس معطيات عصره ليمهد الطريق أمام غيره من المفكرين الذين سيتجهون بإتجاهات فكرية أكثر تحررية وأكثر ديمقراطية .

---

(1) تاريخ الفكر السياسي . د. إبراهيم دسوقي أباظة ود. عبد العزيز غنام دار النجاح . بيروت .

الفصل الثالث

جان لوك 1632 - 1704

البند الأول : ظروف حياته

ولد جان لوك بعد توماس هوبس بأربع وأربعين عاماً أي في العام 1632 وترعرع خلال فترة عودة أسرة ستيوارت إلى الحكم في إنكلترا عام 1660 ، لوك الـذي كان متأثراً بوالده المنحاز للبرلمان في صراعه ضد السلطة الملكية ما لبث أن بدأ يبدي إنزعاجه من الصراعات الدينية الداخلية فتحول من تأييده للبرلمان إلى تأييد الملك شارل الثاني من أسرة ستيوارت آملاً بتمكن أسرة ستيوارت من إعادة الاستقرار لإنكلترا .

جان لوك الذي كان واهن الصحة ضعيف الصدر بسبب إصابته بالربو لم يكتف بدراساته في السياسة والعلوم الطبيعية بل انصرف لدراسة الطب حتى حصل في عام 1674 على تصريح بمزاولة مهنة الطب .

بصفته طبياً تعرف إلى اللورد أشلي الذي أصبح بعد وقت قصير الكونت دوشا فتسبري أحد كبار رجال السياسة الإنجليز في تلك الفترة وبعد أن حاز على ثقته أصبح لوك من أكثر أصدقاء اللورد ومستشاريه تمتعاً بتقديره وإحترامه . فشاركه مواقفه السياسية المؤيدة للملك شارل الثاني الذي هادن البرلمان وأنصاره من حزب الويغ حفاظاً على استقرار الحياة السياسية في إنكلترا الذي كان ينشده جان لوك .

ولكن في غمرة الأحداث السياسية المعقدة في التاريخ السياسي الانكليزي ،

تحول شارل الثاني بعد بضع سنوات من الوفاق مع البرلمان إلى الصراع معه . وأخذ الصراع بين حزب المحافظين « التوري » ، أنصار توسيع الصلاحيات الملكية ، وبين حزب الأحرار « الويغ » خصوم هذا التوسيع يتفاقم ، مما حدا بالكونت دوشا فتسبري أن يقطع علاقته بشارل الثاني بعد أن كان أحد مؤيديه المخلصين وأصبح واحداً من زعماء حزب الويغ الرئيسيين ، ومعه لوك مقتفياً خطاه .

في العام 1672 حيث اشتدت حدة الصراع الحزبي المشوب بالمؤامرات التي كانت تنسب لهذا الطرف أو ذاك ، لتحسم لمصلحة الملك وأنصاره ملحقة الهزيمة بشافتسبري . فاتهم بالتآمر على الملك فحوكم وبرىء واضطر للهجرة إلى هولندا حيث توفي عام 1683 . وفي السنة نفسها كان لوك وبدافع الحذر يمضي أيضاً إلى هولندا حيث قدر له أن يقضي في هذا البلد ستة سنوات انصرف خلالها لوضع مؤلفاته التي جعلت منه فيلسوفاً سياسياً .

شهد لوك خلال إقامته في هولندا هجرة الكثير من بروتستانت فرنسا الخائفين من خطر الموت بعد أن ألغي لويس الرابع عشر مرسوم نانت في العام 1685 . وفي العام نفسه توفي شارل الثاني حيث أعلن شقيقه وخليفته جاك الثاني أنه كاثوليكي صميم متحدياً بهذا الاعلان عواطف غالبية الشعب الإنكليزي البروتستانتي . عند ذلك بدأ لوك وهو في هولندا يزيد حقداً على أسرة ستيوارت وعلى فكرة الحق الإلهي المزعومة التي يستند إليها ملوك آل ستيورات للتحكم بمقدرات الشعب الإنكليزي ولإعادة الكاثوليكية مذهب لويس الرابع عشر إلى انكلترا . كل ذلك دفع به لأن يقطع وإلى الأبد علاقته بأسرة ستيوارت ويتعرف خلال إقامته بهولندا إلى وليم دورانج صهر جاك الثاني المتوقد بالعواطف البروتستانتية والمجسد بشخصه كل الآمال البروتستانتية الأوروبية ضد الكاثوليكية ولويس الرابع عشر .

وفي العام 1688 نزل وليم دورانج على رأس جيش قوي على شاطىء انكلترا ملبياً دعوة الأغلبية الساحقة من الشعب الأنكليزي والكنيسة الرسمية نفسها من أجل الحرية والدين البروتستانتي والبرلمان . وعندما لم يلق أية مقاومة تذكر ، خسرت أسرة ستيورات المعركة نهائياً لمصلحة المذهب البروتستانتي والبرلمان الذي أعلن حقوقه وفرضها على الملك وليم دورانج . في عام 1689 عاد جان لوك إلى انكلترا حاملاً معه ثروته القيمة ونعني بها مشروعي كتابيه اللذين صنعا شهرته بعد ذلك .

الكتاب الأول بعنوانه بحث في الفهم البشري والكتاب الثاني بعنوانه دراسة ثانية في الحكم المدني وهو بحث يتعلق بالأصل الحقيقي للحكم المدني ومداه و غـايته . وبقي لوك بقية حياته في انكلترا حتى توفي في سنة 1704 تاركاً وراءه أسس الديمقراطية الليبرالية ذات الجوهر الفردي والتي بناءً عليها أعلنت الحقوق الطبيعية الثابتة والغير قابلة للتصرف في بريطانيا وفي المستعمرات الأميركية المتمردة ومن ثم في فرنسا عبر ميثاقها العظيم .

البند الثاني : فلسفة لوك السياسية

بإمكاننا تلمس اتجاهات لوك السياسية من خلال دراستيه اللتين وضعهما ما بين عامي 1671 و 1690 للتعبير عما يجول في نفسه من ضرورة الدفاع عن حق الثورة والحكم الدستوري .

ففي الدراسة الأولى ، حاول لوك دحض المبادىء الباطلة التي كان ينادي بها الكاتب روبرت فيلمر المؤيد للحكم المطلق وفيها يستمد حق الملوك الإلهي في الحكم من الحق الذي منحه الله لآدم وللآباء على أبنائهم .

وحول ذلك كان لوك يعتبر[1] :

1 ـ أن سلطة الأب على الأبناء ليست مطلقة كما يعتقد بعضهم أو على الأقل تنتهي هذه السلطة بعد انتفاء حاجة الأبناء لها عندما يكبرون ويصبحون بوعيهم قادرين على تحمل مسؤولياتهم .

2 ـ أن العلاقة بين الملك ورعاياه ليست شبيهة تماماً بالعلاقة بين الأب وأبنائه .

3 ـ إنه من الصعوبة بمكان تعقب الانتقال المباشر للسلطة الأبوية من آدم إلى شارل الثاني .

أما في دراسته الثانية التي خصصها لوك لدارسة الحكم المدني عارضاً أفكاره السياسية من خلال الاعتقاد الذي كان قد بدأ يسود عصره ، وهو الاعتبار بأن المجتمعات السياسية ظهرت عن حالة من حالات الطبيعة الفطرية ، ونتيجة « لعقد »

---

(1) راجع جون لوك في الحكم المدني . ترجمة ماجد فخري . بيروت في 1959 عن اللجنة الدولية لترجمة الروائع .

أجراء الأفراد مشتركين للخضوع لحاكم أو عدة حكام في سبيل الحصول على مصالح مشتركة . والاختلاف ما بين عقد هوبس ولوك هو أن هوبس اعتبر أن سلطة الحاكم يجب أن تكون مطلقة . بينما عند لوك فإن سلطة الحاكم يجب أن تكون مشروطة بالثقة التي يمنحها الأفراد للحاكم مقابل تأمين الخير والأمن لهم . فبالنسبة للوك الحكومة بما فيها الملك والبرلمان مسؤولة أمام الشعب ، كما أن سلطتها مقيدة بالتزام قواعد الأخلاق والتقاليد الدستورية والتعهدات التاريخية .

إذاً بقدر ما كان لوك يؤمن بأن الحكومة ضرورة لا بد منها لخدمة المصلحة العامة ، فقد كان يؤمن بأن هذه الحكومة تستمد حقوقاً من الشعب لا يمكن أن تنتزع منها طالما هي حائزة على ثقته .

البند الثالث : حالة المجتمع الطبيعي عند جان لوك

بوصفه حالة المجتمع الطبيعي انطلق لوك وعلى غرار هوبس واصفاً حالة الطبيعة على إنها حالة حرية كاملة وحالة مساواة أيضاً . وحالة الحرية هذه كحالة المساواة لا تؤديان إلى حالة حرب الكل ضد الكل كما رسم هوبس صورة مخيفة عنها . والسبب في ذلك هو أن العقل الطبيعي يعلم الناس أنه لا ينبغي لأي فرد أن يلحق ضرراً بغيره . لا بحياته ولا بحريته ولا في ملكيته طالما إنهم جميعاً متساوون ومستقلون .

ولكي لا يقوم أحد بالاعتداء على حقوق الآخرين أجازت الطبيعة لكل واحد أن يحمي البريء ويحافظ عليه ، ويردع المعتدين . إنه الحق الطبيعي في العقاب . وهذا الحق ليس مطلقاً ولا تعسفياً ، إذ انه لا يجيز إلا العقوبات التي يمليها العقل الهادىء والضمير الصافي بشكل طبيعي . هذه العقوبات يجب أن تكون متناسبة مع الخطأ المرتكب ولا تهدف إلا التعويض عن الخسارة الناجمة عن هذا الخطأ ، والحيلولة دون حدوث خطأ مماثل في المستقبل[1] .

إذا كانت حالة الطبيعة هي حالة حرية وسلام ومساواة ، فما هي الأسباب التي دفعت المجتمع للانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني ؟

هنا يحاول لوك الإيضاح بأنه وإن كان الناس في حالة الطبيعة يعيشون في حالة

---

(1) جان لوك ـ في الحكم المدني . الفصل الثاني .

سلام وحرية ومساواة فإنهم يبقون دائماً عرضة لبعض المساوىء التي يمكن أن تتفاقم وتهدد مصالحهم العامة . وهكذا فإن الأفراد عندما فضلوا الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي المدني ، فذلك لكي يكونوا على حال أحسن من حالة الطبيعة .

ففي حالة الطبيعة يكون كل فرد السيد والقاضي في قضيته الخاصة . وطالما هو كذلك فمن المحتمل ألا يراعي العدل في معالجة قضاياه ، فينحاز لمصلحته ولمصلحة أصدقائه بدافع المصلحة أو حب الذات . أو يعاقب بدافع الهوى والانتقام .

إذاً كثيرة هي الاحتمالات السيئة التي تهدد الحرية والمساواة والملكية في حالة الطبيعة . إذا فحالة الطبيعة يشوبها عيب وهذا العيب ينحصر في عدم توفر وسائل تنظيمية لعلاقات الأفراد فيما بينهم مثل :

1 ـ القوانين الموضوعة والموافق عليها برضى الأفراد جميعهم .
2 ـ القضاة الغير منحازين والمفوضون بحسم الخلافات بين الأفراد طبقاً لنصوص القوانين الموضوعة .

3 ـ سلطة تنفيذية قادرة على تأمين تنفيذ الأحكام الصادرة عن القضاة[1] .

هذه الوسائل التنظيمية التي بإمكانها أن تحمي المصالح الخاصة للأفراد والمصالح العامة للمجتمع لا يمكن أن توجد إلا في المجتمع السياسي أي المدني . وفي حال أدخلت هذه الوسائل برضى الأفراد مشتركين لتنظيم علاقاتهم في حال الطبيعة يكون قد تم التغيير أي الانتقال من حالة الطبيعة إلى حال المجتمع المدني أو السياسي . إن هذا الانتقال لا يمكن أن يتم إلا برضى الأفراد ، وقبولهم الخضوع لهذه الحالة السياسية الجديدة .

برضى الأفراد لأنه لا يمكن لأية سلطة في مجتمع سياسي أن تكون مستمدة من سلطة الأب على أبنائه . والسبب هو أنه لا يوجد أية علاقة بين السلطة الأبوية والسلطة السياسية . ومن جهة ثانية لا يمكن لهذه السلطة السياسية أن تستمد من القوة والغزو ، لأن الفتوحات والغزو هم أبعد من أن يكونا أساس الحكومات وأصلها .

(1) نفس المرجع السابق ـ الفصل السابع .

إذا بدون رضى الشعب لا يمكن أبداً إقامة أي شكل جديد من الحكم . وبالتالي فإن الحكم المطلق لا يمكن له أن يكون حكماً شرعياً أو لا يمكن أن يكون حكماً مدنياً .

البند الرابع : الحق الطبيعي في الملكية[1]

اعتبر لوك أن للإنسان في حالة الطبيعة حقوق طبيعية ملازمة له وهي الحق بالحياة والحرية والمساواة وأخيراً الحق في الملكية الخاصة . أن هذه الحقوق الطبيعية تولد مع الإنسان وتلازمه ولذلك لا يمكن نزعها عن الإنسان أو تقييدها ، خاصة عندما نعرف بأن المجتمع المدني لا ينشأ إلا لحمايتها على أفضل حال .

إذا كان لوك يتعرض لتلك الحقوق بشكل عام فإنه أعطى اهتمامه الخاص للحق في الملكية الخاصة واعتبر أن الملكية الخاصة في حالة الطبيعة كانت ملكية مشتركة ، بمعنى أن كل فرد كان له الحق في أن يحصل على أسباب عيشه من كل ما تقدمه الطبيعة ، لأن الله وهب الأرض للبشر هبة مشتركة . وبذلك يكون لوك قد عاد للاعتقاد السائد خلال القرون الوسطى والذي كان يفترض أن الملكية المشتركة هي حالة أكثر كمالاً وأكثر طبيعية من الملكية الخاصة التي لا يبرر وجودها إلا دور العقل الذي وهبه الله للبشر حيث علم الناس كيف يستخدموا الأرض خير استخدام وأسهله . حيث أن هذه السهولة تطلب شيئاً من التملك الفردي لثمار الأرض في مرحلة أولى ثم للأرض نفسها في مرحلة ثانية . وهذا التملك قائم على أساس عمل الإنسان وقدرته على الاستهلاك « يملك الإنسان ملكاً خاصاً به بقدر ما يستطيع أن يفلح ويبزر ويزرع من مساحة الأرض ، ويستطيع أن يستهلك ثمارها لأجل بقائه »[2] .

هذا التبرير للحق الطبيعي في الملكية الخاصة عبر الجهد الجسماني المبذول من قبل الإنسان على الأرض يطرح أمامنا احتمال تأثر جان لوك بحالتين هما[3] .

1 ـ تفضيله للإنتاج الزراعي الناتج عن الملكية الخاصة على الملكية الجماعية .
2 ـ المثال الذي ضربه المستعمرون الجدد في القارة الأميركية المكتشفة حديثاً .

على كل حال مهما كان أصل نظرية لوك في الملكية الخاصة فقد اعتبر أن الحق

---

(1) جان لوك . المرجع نفسه ـ الفصل الخامس .
(2) J. J. Cevallier les grands oeuvres Politiques .
(3) جورج سباين . طور الفكر السياسي . ص 707 .

في الملكية الخاصة ينشأ بمد الإنسان شخصيته إلى الأشياء التي ينتجها عبر العمل والجهد الذي يبذله . إذ يبذل طاقته الذاتية على هذه الأشياء يكون قد جعلها جزءاً من نفسه .

يترتب إذاً على نظرية لوك في أصل الملكية الخاصة أن الحق سابق على المجتمع البدائي أو حالة الطبيعة . وهذا يعني أن الملكية الخاصة هي حق يأتي به الإنسان في شخصه هو إلى المجتمع يمثل ما يأتي بطاقة جسمه المادية . وبالتالي فإن المجتمع لا يخلق الحق ، ولا يستطيع أن ينظمه إلا ضمن حدود معينة ، إذ أن المجتمع والحكومة لا يوجدان إلا لتنظيم عملية حماية حق الملكية الخاصة والحقوق الأخرى السابقة عليهما .

وهكذا تكون نظرية لوك قد قامت على فكرة الأنانية مثلها مثل نظرية توماس هوبس التي تتميز بأن المجتمع لا يوجد إلا لحماية الملكية الخاصة والحقوق الخاصة الأخرى التي تسبق بوجودها وجود المجتمع السياسي أو المدني . بينما الخلاف الأساسي بينهما يبقى حول طبيعة المجتمع السياسي ، فبينما يتصور هوبس بأن هذا المجتمع ليس سوى خرافة وأنه لا يوجد مصلحة عامة ، نجد أن لوك قد اعتبر أن المجتمع هو حقيقة واقعة بما فيها المصلحة العامة له .

البند الخامس : العقد الإجتماعي

عندما يصف لوك حالة الطبيعة بأنها حالة يسودها الأمن والحرية والمساواة والتعاون المتبادل ، أي صفات المجتمع الطبيعي الذي لا يشوبه من عيوب سوى عيب النقص في التنظيم الدقيق والصارم لعلاقات الأفراد في حالة الطبيعة . ينطلق لوك لينشىء المجتمع المدني على أساس رضا أفراده أي العقد الإجتماعي الذي ينجزه أفراد المجتمع لكي ينتقلوا إلى حالة أفضل وأكمل من حالة الطبيعة .

ولتفصيل فكرته . ينطلق لوك من اعتبار أن للإنسان في حالة الطبيعة نوعان من الحقوق أو السلطات الطبيعية ، وبدخوله الحالة السياسية يتخلى عنهما وبرضاه لحساب المجتمع السياسي .

الحق الأول : وهو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية بالأسلوب الذي يراه مناسباً للحفاظ على بقائه وبقاء سائر البشر . ولا يتخلى عن هذا

الحق للمجتمع السياسي إلا لتكون هذه السلطة الطبيعية مضبوطة ومداره بقوانين المجتمع الموضوعة .

الحق الثاني : هو أن لكل إنسان الحق في أن يستخدم سلطته الطبيعية لمعاقبة الجرائم المفترضة ضد القوانين الطبيعية ، أي استخدام قوته الطبيعية لتنفيذ هذه القوانين . وهو لا يتخلى عن هذا الحق إلا ليساعد السلطة التنفيذية في المجتمع السياسي لكي تستخدم قوة الجماعة في تنفيذ هذه القوانين .

إذاً فالمجتمع السياسي الذي يقوم على انقاض الحالة الطبيعية لاينشأ إلا برضى الأفراد جميعهم . وهذا يعني أن السلطة المدنية التي يتمتع بها لا يمكن أن تكون شرعية ، إلا إذا كانت مستمدة مما لكل إنسان من حق طبيعي في حماية نفسه وملكيته . وبذلك تكون السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية اللتين يستخدمهما المجتمع السياسي لحماية الحقوق الطبيعية للأفراد وملكياتهم ليستا سوى السلطة الطبيعية لكل إنسان والتي عهد بها للحاكم كأفضل طريقة لحماية الحقوق التي لكل إنسان حق طبيعي فيها .

هذا هو العقد الإجتماعي الأساسي الذي يجريه الأفراد متفقين متحدين للانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسي الذي يتمتع بالسلطة المدنية التي لها « حق صنع القوانين مع العقوبات ، لتنظيم الملكية والمحافظة عليها ، وحق استخدام قوة الجماعة في تنفيذ أمثال هذه القوانين .... وكل هذا في سبيل الخير العام فقط »[1] .

أما فيما يتعلق بمفعول هذا العقد الإجتماعي الأول والأساسي فهل يكوِّن المجتمع السياسي فقط ؟ أم يكوِّن المجتمع والحكومة كما عند هوبس ؟ فحول هذه النقطة لا يظهر لنا لوك كل الوضوح الكافي .

فبرأيه « الذي يحرك المجتمع هو رضى أفراده فقط ، ولكي يسير مجتمع وهو هيئة واحدة في طريق ما ، فمن الضروري أن تتحرك الهيئة في هذا الطريق الذي تحملها إليه القوة الأكبر وهي رضى الأغلبية » .

إذاً وفقاً لهذا المقطع للوك يمكن لنا أن نميل للاعتقاد بأنه بعد أن يتم الانتقال

---

(1) جورج سباين تطور الفكر السياسي ، ص 712 .

من الحالة الطبيعية إلى المجتمع السياسي المدني يمكن أن يتم عقداً إجتماعياً آخر يتم بموجبه تكوين حكومة سياسية بناء لرغبة الأكثرية . فإذا صح هذا الاعتقاد يكون لوك قد عرّض نظريته للانتقاد من جانبين . ذلك لأنه من جهة يعتنق مفهوم العقد الذي يفترض وجود أفراد يتمتعون بحقوق طبيعية لا يتنازلون عن حمايتهم الذاتية لها للسلطة السياسية إلا للحفاظ عليها بشكل أفضل فإذا أساءت السلطة السياسية إليها يكون من حق المجتمع أن يحاسب حكامه ويثور عليهم . ومن جهة أخرى يعطي الأغلبية الحق في إدارة شؤون المجتمع كما تراه مناسباً . من هنا إذا كانت حقوق الفرد الطبيعية لا تنفصل عنه ، فحرمانه منها عن طريق الأكثرية ليس بأهون من حرمانه منها عن طريق الطاغية . وكثيراً ما تكون الأكثرية طاغية . ولذلك لا يوجد أي مبرر قانوني وشرعي لأن يضطر الفرد أن يتنازل عن رأيه لمجرد أن الأكثرية لا توافقه عليه .

البند السادس : المجتمع السياسي وسلطات الحكم

بمقارنة بسيطة للعقدين المنشئين لكل من المجتمع السياسي والحكومة نلاحظ بأن لوك اعتبر إقامة الحكومة السياسية وفقاً لرأي الأغلبية هو عمل أقل أهمية بكثير من إقامة المجتمع السياسي عبر موافقة مجموع الأفراد وبموجب العقد الأول والأساسي .

فنشوء المجتمع السياسي يستمد وجوده وشرعيته من رضى مجموع أفراد الشعب ، بينما الحكومة وشكلها يستمدان وجودهما من رضى وموافقة الأغلبية في المجتمع .

أما عن السلطات التي تنشأ مع نشوء المجتمع السياسي والحكومة فهما :

أ ـ السلطة التشريعية التي تنظم بقوانين وضعية الأساليب التي يجب اتباعها للحفاظ على المجتمع السياسي وأفراده .

ب ـ السلطة التنفيذية التي تؤمن تنفيذ القوانين الوضعية في داخل المجتمع .

ج ـ السلطة الكونفدرالية المرتبطة بالسلطة التنفيذية ، وهي التي تهتم بكل القضايا المتعلقة بالخارج مثل المعاهدات والاتفاقات والسلم والحرب .

بالرغم من أن لوك قرر وجود هذه السلطات الثلاث نلاحظ بأن عدم الوضوح ما زال يشوب آرائه حول هذا الموضوع . فمن جهة أولى يلحق السلطة الكونفدرالية بالسلطة التنفيذية ولذلك لا يمكن الفصل بينهما بشكل تام[1] . ومن جهة أخرى يعتبر

(1) جان لوك . في الحكم المدني . الفصل الثاني عشر .

أن السلطة القضائية التي تهتم بتطبيق العدالة وفقاً للقوانين التي تسنها السلطة التشريعية ملحقة بالسلطة التنفيذية .

بناء لذلك يمكن القول بأن لوك افترض وجود سلطتين أساسيتين هما السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. أما عن موقفه بالنسبة لكل منهما فقد افترض تفوق السلطة التشريعية على السلطة التنفيذية . ذلك لأن القانون الوضعي الأول والأساسي والمقصود به العقد الإجتماعي الأول هو الذي ينشىء السلطة التشريعية ، التي يجب أن تعمل للحفاظ على المجتمع مثلها مثل كل القوانين الأساسية في الطبيعة . فالسلطة التشريعية هي السلطة العليا ، وروح الهيئة السياسية التي يستمد منها أعضاء الدولة كل ما هو ضروري لهم ولسعادتهم . وهي سلطة ذات سيادة لأنه لا مفر منها للسلطة التي تريد وضع القانون ، وبالتالي هي سلطة مقدسة لأنه لا يمكن أن تسلب من الذين سلمت إليهم .

إذا كانت السلطة التشريعية تتمتع بتلك الصفات لتحقيق كل ما يقتضيه الخير العام في المجتمع السياسي ، فهذا يعني أن السلطة التشريعية لا يمكن لها أبداً :

1 ـ أن تكون سلطة تعسفية حيال الشعب وأملاكه ، ذلك لأن الشعب الذي أنشأها لا يملك تلك السلطة التعسفية لا على نفسه ولا على غيره . إذا السلطة التشريعية لا يمكن أن تملك سلطة لا يملكها أي واحد من أولئك الذين أنشأوها بتشكيلهم المجتمع .

2 ـ أن تفوض سلطتها بسن القوانين لأية هيئة أخرى ما دام المجتمع هو نفسه الذي وضع فيها هذه السلطة .

3 ـ أن تتخلى عن ثقة المجتمع بها ، وذلك لأنها إذا ما تصرفت بما يتعارض مع الثقة التي وضعت فيها ، يصبح من حق المجتمع الذي يملك السلطة العليا التخلي عنها وتغييرها .

4 ـ أن تنزع ملكيات الأفراد بدون رضاهم وقبولهم .

إذا كان جان لوك يقر بتفوق السلطة التشريعية فهذا لا يعني أن السلطة التنفيذية يجب أن تكون خاضعة للسلطة التشريعية ومنفذة لأوامرها . بل من الأفضل للمجتمع أن يترك لها قدراً من الصلاحيات للنظر في الأمور التي لم يتوقعها المشرع عند وضع

القوانين ومن جهة ثانية عندما يكون التقيد الدقيق والصارم بالقوانين كفيلاً بتسبب الضرر بالمصلحة والخير العام .

يعتبر لوك بأنه من المتوجب عدم جمع السلطتين التشريعية والتنفيذية في يد واحدة والسبب الأول في ذلك هوأن السلطة التنفيذية يجب أن تكون قائمة دوماً من أجل تنفيذ القوانين ، بينما السلطة التشريعية فلا حاجة لأن تكون قائمة دوما . فمن غير الضروري دائماً وضع القوانين ، بينما من الضروري الاستمرار دائماً بتنفيذ القوانين .

أما السبب الثاني فيعود إلى أن جمع السلطتين بيد واحدة ، من شأنه أن يشجع على إساءة استخدامهما .

البند السابع : حق الشعب في الثورة

بما أن الغاية من وجود المجتمع السياسي حماية أرواح الأفراد وملكياتهم ، وبما أن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا على أساس رضى الأفراد جميعهم وموافقتهم للتنازل عن بعض حقوقهم للحكومة التي ستقوم مقامهم ، يمكن اعتبار أن الحكومة المدنية ليست سوى وكيلة على الواجبات الملقاة على عاتقها في سبيل الصالح العام ورفاهية المجتمع .

إذاً السلطة ما هي إلا وديعة بيد الحكومة تستخدمها في سبيل الخير العام فإذا تصرف الحكام تصرفاً مخالفاً لشروط الوديعة أي الحفاظ على المصلحة العامة ، فيصبح من حق الشعب سحب ثقته وبالتالي وديعته . ويكون بذلك يستعيد سيادته الأولية ليستودعها من يراه أهلاً لها من جديد .

من هذه الأسس يتوضح لنا الغرض الذي كان يهدف إليه لوك وهو الدفاع عن حقّ الثورة أو حق الشعب في مقاومة الطغيان . أي أنه في حال خيانة الحكومة المدنية للأمانة الملقاة على عاتقها من قبل الشعب ، يحق للشعب باسترداد تلك الأمانة ووضعها من جديد في أيد أخرى جديرة بثقته .

ولدعم حجته هذه حاول أخذ أمثلة من المجتمع الإنكليزي حيث اعتبر أن المجتمع الإنكليزي والحكومة الانكليزية شيئان مختلفان . فالحكومة موجودة لخير المجتمع وبما أنه كذلك فعندما تعرض الحكومة المصالح الإجتماعية للتهديد بشكل خطير يحق عندها للشعب بتغييرها . وهذه الحجة حاول لوك تطبيقها على الحق الذي

يمكن الظفر به عن طريق الغزو عندما حاول لوك أن يفرق بين الحرب العادلة وغير العادلة . فبالنسبة للوك لا يمكن لأي معتد أن يكسب أي حق ، وحتى المنتصر في حرب عادلة لا يستطيع أبداً أن يكتسب حقاً يتعارض مع حق المغلوبين ، في حريتهم وملكيتهم .

هذه الحجة يمكن اعتبارها موجهة ضد أية نظرية ترى أن الحكومة يمكن أن تستمد سلطة عادلة من مجرد الغزو أو النجاح في استخدام القوة . إذا يمكن اعتبار المبدأ الذي تقوم عليه حجة لوك هو أن الصلاحية الأخلاقية والقوة شيئان مختلفان ، بحيث أن القوة لا يمكن أن تولد الصلاحية الأخلاقية . ومن ثم لا يمكن تبرير حكومة تبدأ عن طريق القوة ، بمثل ما لا يمكن تبرير جميع الحكومات إلا بإعترافها بالحقوق الأخلاقية الكامنة في الأفراد والمجتمعات ودعمها .

من كل ذلك يتبين لنا أن لوك كان يؤيد الشعوب في مقاومة الطغيان ويبرر الثورة مع أنه لم يصل في أفكاره لاعطاء الشعب سلطة كاملة في حكم نفسه بنفسه مثل جان جاك روسو- نصير الممارسة الديمقراطية المباشرة . بل أعطى الشعب الحق في تغيير الحكومة عندما تخون الامانة فقط . أما إذا بقيت حريصة على تأدية مهامها وفقاً للمصلحة العامة ، فينبغي عند ذلك أن تبقى قائمة لتنفيذ القوانين .

هذه هي أهم الأفكار التي انطوت عليها نظرية لوك السياسية والتي كان لها الأثر الكبير في تاريخ الفكر السياسي الحديث ، لما قدمته من أسس وقواعد لمفهوم الديمقراطية الليبرالية ، التي ظهرت على أساسه اعلانات حقوق الإنسان خلال الثورتين العظيمتين الثورة الأميركية والثورة الفرنسية .

الباب الثالث

عصر التنوير وبروز الفلسفة الفردية[1]

كانت الثورة الإنكليزية عام 1688 ونشر مؤلفات جان لوك يشكلان خاتمة الفترة التي شهدت الفلسفة السياسية الخلاقة في انكلترا ، وتبع ذلك فترة من الهدوء والركود ، وأصبح الفكر السياسي الانكليزي ذا طابع محافظ وراضياً بشكل عام عن الأوضاع القائمة في البلاد ، إذ برغم أن نظام الحكم كان يخدم مصالح طبقية معينة ويشيع فيه الفساد ، فقد كان يعتبر ليبراليا وأفضل بكثير من نظم الحكم التي كانت سائدة في بقية الدول الأوروبية الأخرى .

بناء لذلك فقد انتقل مركز الثقل في مجال النظرية السياسية إلى فرنسا منذ أواخر القرن السابع عشر إلى ما قبيل الثورة الفرنسية . وكان هذا نتيجة نشأت من جراء سياسة لويس الرابع عشر التي أسفرت عن الاذلال الخارجي وعن التدهور الداخلي حتى شارفت البلاد على الإفلاس . ولم يقف الأمر بالفلاسفة والكتاب عند حد معالجة الجانب السياسي ، وإنما امتد إلى النواحي الاقتصادية والاجتماعية ، ومن هنا أعتبرت الثورة الفرنسية ثورة سياسية واجتماعية في آن واحد .

لقد كان نقد الحكم المطلق في فرنسا يحتاج إلى فلسفة ما ، وهنا كانت الفلسفة

---

(1) راجع جورج سباين ترجمة علي إبراهيم السيد الكتاب الرابع .

الانكليزية في متناول اليد ، وأصبحت أفكار لوك الأساس الذي تبنى عليه حركة التنوير الفرنسية في القرن الثامن عشر . وكانت المبادىء التي يقوم عليها الاتجاه الجديد بسيطة جداً ، فالمفروض أن قانون الطبيعة أو قانون العقل يعرف أسلوباً صالحاً للحياة ، وجوهر هذا القانون هو المصلحة الشخصية المستنيرة ، ولكن المصلحة الشخصية المستنيرة يجب أن تؤدي إلى خير المجموع . إذن فالحكومات موجودة لدعيم الحرية والأمن والتمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية ، وعلى ذلك يجب أن يهدف الاصلاح إلى تحقيق قيام حكم تمثيلي مسؤول وإلى الحد من المساوىء والطغيان ، والغاء الاحتكار والامتياز . ويمكن القول بشكل عام أن حركة الفكر السياسي الفرنسية شددت على فكرة القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية ، وعلى المصلحة الذاتية المستنيرة وبذلك تكون قد أعلت شأن المذهب الفردي .

إذاً يمكن القول أن النظرية السياسية في القرن الثامن عشر بدأت تأخذ مركزها في فرنسا ، كما أنها بلغت ذروة نموها خلال عهد لويس الرابع عشر القائم على الملكية المطلقة والمبنية على الحق الإلهي التاريخي . وذلك لأن السنوات الثلاثون من حكم لويس الرابع عشر قد تميزت بانحلال متزايد . فبعد فترة من المجد العسكري الذي شهدته فرنسا ، اقترف لويس خطيئة الفشل الرئيسية ، ذلك أن طموحه جعل كل أوروبا تقف صفاً واحداً ضده ، وانتهت خططه المتشامخة للغزو بالاذلال ، ودفعت نفقات حملاته البلاد إلى حافة الإفلاس ، وأشاعت الضرائب الجائرة والتي تفتقر إلى المساواة ، الفقر في طول البلاد وعرضها . ولم تكن الشكوى محصورة في المواطن العادي بل تعدته إلى طبقة النبلاء ومروراً بالطبقة الوسطى التي بدأت ترى بالنظام القائم عدواً وعائقاً لتطورها . وكانت أهم مظاهر الحياة الإجتماعية السائدة والتي تدعو للتململ والرفض في المجتمع هي :

أولاً : نظام الامتيازات المجحف بسواد الشعب الذي كان يمثل انقسام المجتمع فبفضله كان الأشراف يستأثرون بأرفع مناصب الدولة مدنية كانت أم عسكرية ، ويعفون مع ذلك من أعباء الضرائب ، وكانت لهم إلى جانب ذلك عدة حقوق وامتيازات أخرى من بقايا النظام الاقطاعي : كحق الصيد في مزروعات الأهالي ، وحق القضاء بين المزارعين ، وتقاضي نصيباً معيناً من الغلال أو عدداً معيناً من الغنم والطيور كل عام فضلاً عن بقية أخرى من التقييدات على المزارعين بالرغم من أن الأشراف لم يعد لهم الدور الذي

كان لهم قبلاً وحيث أصبحوا يعيشون الترف والبطالة حول قصر الملك في باريس وفرساي .

ثانياً : الكنيسة التي كان لها ثروة طائلة من دخل الأراضي الموقوفة التي كانت تبلغ خمس أراضي فرنسا . وقد تمتعت أملاك الكنيسة ورجالها بكثير من الامتيازات فأموالها معفاة من الضرائب إلا فيما عدا إعانات اختيارية تقدمها من وقت لآخر ، هذا إلى جانب دخل كبير من الأموال التي كانت تفرض على العامة وحدهم . هذه الأموال الطائلة لم تكن لتنفق في معاونة الفقراء والمعوزين كما كان الغرض المقصود منها أولاً ، بل تمتع بانفاقها كبار رجال الكنيسة الذين كانوا يعيشون في ترف دونه ترف كبار الأشراف .

ثالثاً : حرمان النبلاء من السلطة السياسية ، إذ بالرغم من كل الإمتيازات التي كانت لهم إلا أن الملوك حاولوا دائماً الحؤول دون حصول النبلاء على أية زعامة سياسية . وهذا ما كان يجعل الكثيرين منهم يعملون بكل الوسائل للحصول على المراكز بالتقرب والتودد من الملك وحبك المؤامرات ضد بعضهم بعضاً ، مما كان يجعل منهم بالنتيجة معارضين لسلطات الملك المطلقة .

رابعاً : النظام الزراعي لم يكن يهيء للمزارعين الفرنسيين فرصة تكوين رؤوس الأموال ، بعكس الحال في إنكلترا إذ أن سلطة الأشراف والنظام المالي والضرائبي كان يمنع من تكوين رأس مال كبير .

خامساً : نظام الضرائب الفادحة التي كانت سائدة في ذلك العصر وما يقترن بها من عدم مساواة وارهاق للمواطنين والتي كانت في النهاية تقع على عاتق المواطنين العامة . هذا إلى جانب تعنت الجباة في التقدير وتعسفهم في توزيع الضريبة . وكانت الضرائب تزاد تباعاً بتزايد حاجة الحكم لها ، وكانت الضرائب تزاد اتباعاً بتزايد حاجة الحكم لها ، وكانت الحكومة تحتكر تجارة الملح وترغم كل فرد صغير أو كبير على شراء قدر معين حتى ولو لم يكن لديهم الخبز اللازم لأود حياتهم .

سادساً : الطبقة الوسطى التي كانت منتشرة في المدن على عكس الحال في انكلترا . وكانت تنظر إلى النبلاء ورجال الكنيسة نظرة احتقار وتعتبرهم

طفيليات مزخرفة بامتيازات اجتماعية واعفاءات من الأعباء الضريبية . هذه الطبقة الوسطى كانت ترى في امتيازات النبلاء ورجال الكنيسة ونظام الضرائب تقييداً لحرية العمل الصناعي والتجاري . وكانت ترى في الأوضاع السائدة وخاصة نظام الحماية قضاء على إمكانية تطورها إلى جانب أنها كانت ترى نفسها أحق في الإمتيازات والمراكز العليا في الدولة لأنها تملك الثروة والعلم الضروريان لإدارة دفة الحكم والإدارة في الدولة .

ضمن هذه الظروف المتعددة من المظاهر الإجتماعية والاقتصادية والسياسية ظهرت في فرنسا طائفة من الكتاب الذين وجدوا ضرورة تقويض الدعائم التي يقوم عليها النظام والتي تتركز أساساً بالحكم المطلق وعدم المساواة في أمور المجتمع ، وعدم التسامح في شؤون الدين ، ونظام الحماية في عالم الاقتصاد . ولذا أخذ الاقتصاديون بالدعوة أنه لا سبيل لعلاج الكساد الظاهر في التجارة والانتاج إلا باتباع مبدأ الحرية والقضاء على القيود الصناعية والتجارية . كما ذهب السياسيون إلى أن نظام الامتيازات والحكم المطلق يناقض مبادىء الإخاء الإنساني والقواعد التي قامت عليها الحكومات ، وهي ضمان الحرية والمساواة ، وإنه لا مناص من إعادة تلك الحقوق الطبيعية للأمة حتى يقوم نظام الحكم في البلاد على أساس وطيد . وقد كان لكتابات لوك أثر كبير في المجتمع الفرنسي إن كان من ناحية الفرد العادي أو من ناحية رجال الأعمال أو من ناحية الكتاب السياسيين الذين وجدوا في نظريته الدعم والسند في دعوتهم للقضاء على الأوضاع السائدة . لقد كان نقد الحكم المطلق في حاجة ملحة إلى فلسفة ما ، وكانت الفلسفة الإنكليزية في عصر الثورات جاهزة وفي متناول اليد . ففي القرن السابع عشر حيث أبدعت الفلسفة الإنكليزية ، كانت الفلسفة والعلوم الفرنسية منطوية على نفسها نسبياً ، وفي القرن الثامن عشر كانت أن حلت فلسفة لوك وعلوم نيوتن كأساس للمنطلقات الجديدة .

إن عهد الملكية المطلقة في فرنسا والذي قضى على كل التقاليد والمؤسسات السياسية السابقة لم يستطع أن يوجد بالممارسة أي تقليد جديد مواز للتقليد السياسي البرلماني في إنكلترا ، ولم يستطع الكتاب الفرنسيون اللجوء إلى ماضي بلادهم السياسي ليوجدوا نوعاً من التطور المنشود والبديل للحكم المطلق . لقد وجدوا بالفكر وبالنظام السياسي الإنكليزي القاعدة لمنطلقهم نحو عهد جديد لفرنسا . وكنتيجة

لأفكار هوبس ولوك أصبح مضمون قانون الطبيعة في جوهره ، مصلحة شخصية مستنيرة ولكن بسبب الانسجام المتأصل في الطبيعة كان المظنون أن أية مصلحة شخصية مستنيرة حقيقية تؤدي إلى خير الجميع . وطبقاً لهذه المبادىء ساد الاعتقاد بأن الحكومات لا توجد إلا لدعم الحرية والأمن وضمان التمتع بالملكية وغيرها من الطيبات الفردية. ومن ثم يجب أن يهدف الإصلاح السياسي إلى تحقيق قيام حكم مسؤول ، وجعله حكماً تمثيلياً ، والحد من المساوىء والطغيان ، والغاء الاحتكار والامتياز ، بمعنى آخر يجب أن يهدف إلى خلق مجتمع يكون فيه نشاط الفرد وقدرته هما مفاتيح السلطة والجاه .

لقد كانت ظروف فرنسا الإجتماعية والسياسية والاقتصادية مؤثرة على الاتجاه المنهجي الفرنسي في القرن الثامن عشر إلى جانب التأثيرات التي ولدتها العلوم الطبيعية ، ولذلك فإن الفكر الفرنسي لم يعتمد اعتماداً مطلقاً على فلسفة القانون الطبيعي للثورة بل اعطاها نفساً جديداً عقلانياً متطوراً . فتأثير العلوم الطبيعية اكتشافاتها كان كبيراً . وكان ما يميز الفكر الاجتماعي في القرن الثامن عشر هو الاعتقاد في إمكانية السعادة والتقدم في ظل توجيه نور العقل لأنه لم يعد شيء بعيد المنال عن قوته . وقد استعمل الفلاسفة سلاح النقد العقلي لإعلان كل الخير في الحرية ، وسعوا بوعي تام إلى التخلص من كل ما عساه يحد من الشخصية الفردية في أن تصنع شروطها الخاصة مع الحياة . في هذه الأجواء العامة انطلق الفكر بالآراء الجديدة بانياً لبنة لبنة في التحضير غير الإرادي للثورة التي انطلقت عام 1789؛ لدك معاقل الملكية المطلقة ، ولتكون التجربة الثورية الفرنسية منارة لأكثر الأمم والشعوب في تحررها .

ولا يجب طبعاً ، أن تعتبر الفلاسفة جماعة منظمة من الرجال الذين يشتركون في مجموعة عامة من الأفكار الجديدة ، كما لا يجب أن نتصور أن تأثيرهم كان أكثر من تأثير متناثر في طابعه ، فما كان يريده فولتير كان يختلف كثيراً عن المثل العليا لروسو ثم أن هولباخ وهلفتيوس يشاركان فولتير في الكثير من وجهة نظره ، ولكن لا برنامجهما ولا طرقهما تتفق مع برنامجه وطرقه . ولذلك كان من الطبيعي أن تتم دراسة كل فيلسوف أو مفكر على حده مع المحاولة الدائمة للمقارنة فيما بينهم ولذا سيكون هذا الفصل المخصص للمدرسة الفردية الفرنسية حصراً على كل من مونتسكيو وفولتير وهلفتيوس وهولباخ وروسو .

الفصل الاول

مونتسكيو 1689 - 1755

البند الأول : حياته

ولد مونتسكيو عام 1689 من أسرة غنية تنتمي إلى طبقة النبلاء البرلمانية في مقاطعة بورد دو الفرنسية . بعد اتمامه دراسته الثانوية انصرف للدراسات القانونية . وعند بلوغه السابعة والعشرين من العمر احتل مركز رئيس برلمان مدينة بوردو الذي بقي فيه حوالي العشر سنوات . خلال انشغاله بهذا المركز البرلماني أظهر مونتسكيو اهتماماً خاصاً بدراسة الفيزياء ، والفلسفة الأخلاقية والتاريخ واعداد الأبحاث العلمية . في عام 1721 صدر مؤلفه الأول الرسائل الفارسية الذي لاقى نجاحاً واسعاً مما فتح باب الشهرة أمام مونتسكيو . بعد تخليه عن منصبه كبرلماني ، قام مونتسكيو بجولة طويلة استغرقت ثلاثة أعوام زار خلالها إيطاليا والنمسا ، والمجر ، وسويسرا ، والبلدان الواطئة وانكلترا ، حاول خلالها أن يدرس أشكال الحكم المختلفة وعادات الشعوب وتقاليدها وتأثير البيئة على عادات وتقاليد السكان . وبعد عودته إلى فرنسا بدأ مونتسكيو يستخلص العبر لملاحظاته التي كونها خلال جولته الطويلة . وبالفعل في عام 1734 نشر مؤلفه الثاني الذي أطلق عليه اسم أسباب عظمة الرومان وسقوطهم . وفي عام 1748 نشر كتابه الخالد روح القوانين الذي يتضمن معظم الخطوط الرئيسية لفلسفة مونتسكيو السياسية .

في مطلع كتابه روح القوانين يقول مونتسكيو : « عندما تركت المدرسة وضع إنسان بين يدي كتباً عن القانون لأبحث فيها عن روح القوانين » وبالفعل هذا ما أثار اهتمامه للبحث في روح القوانين ووضع كتابه الشهير الذي يشكل خلاصة أبحاث

لسنوات عدة وحصيلة لتأملات تاريخية وسياسية مهمة . فهذا الكتاب يتضمن مجموعة كبيرة من الحكم والأقوال المأثورة التي جمعت في كتب مقسمة إلى فصول . أما مواضيعه فمتنوعة للغاية . منها ما يتعلق بقضايا نظرية الدولة الكبرى ، وأخرى تتعلق بالبحث في العقوبات ، بوسائل الإدارة في الدولة ، بالحرية والأمن ، بعلاقة القوانين بمشكلة الدفاع عن الوطن ، بتأثير العوامل الفيزيولوجية من أرض ومناخ على الحياة البشرية والدستورية ، بعلاقة القوانين بالسلوك ، بعلاقة القوانين بعدد السكان والدين الخ .

وهكذا يمكن وصف هذا المؤلف بأنه موسوعة قانونية لما يحتويه من مواضيع مختلفة ، ولفقدان وحدة الموضوع .

ما يظهر جلياً في روح الشرائع هو أن مونتسكيو حاول نتيجة الجولة الطويلة التي قام بها في دول عديدة أن يستنتج الخلاصة التالية وهي أن المجتمعات لا يمكن أن تتكون وتظهر بصورتها العفوية أو الاعتباطية . بالعكس فإن تكونها وظهورها يخضع لقوانين ثابتة لا تتغير . ذلك أن تاريخ أي أمة من الأمم لا يعكس إلا حالة من حالات تأثير هذه القوانين الثابتة عليها . من هنا حاول مونتسكيو أن يشرح ويفسر طبيعة الأنظمة السياسية ومؤسساتها الإجتماعية القائمة لدى مختلف الأمم من خلال تأثير هذه القوانين العامة عليها .

في الواقع يحاول مونتسكيو أن يعبر عن فكرة وجود قوانين عامة تتحكم بظواهر الطبيعة والحياة الإجتماعية . فهذه القوانين كما يعرفها مونتسكيو « هي العلاقات الإلزامية النابعة من طبيعة الأشياء » ومن الواضح هنا أن هذا التعريف يكسب القوانين طابع المعيار الأخلاقي للحياة الإجتماعية وطابع تحديد العلاقات الإجتماعية السليمة التي يجب أن تسود في المجتمع . بالرغم من هذا التعريف الذي يشوبه بعض الغموض للقانون ينصرف مونتسكيو للقول بأن هذه القوانين وإن كانت عامة تحكم شعوب الأرض قاطبة فإنه لا يمكن أن تكون هي نفسها في كل مجتمع بل تختلف وفقاً للظروف الخاصة لكل مجتمع . ولشرح وجهة نظره هذه يعتبر بأن البشر عندما خرجوا عن الحالة الطبيعية تخلوا عن استقلالهم الطبيعي ليعيشوا تحت سلطان القوانين السياسية ، وتخلوا عن مشاعية الثروات الطبيعية ليعيشوا تحت سلطة القوانين المدنية التي لا تنبثق إلا عن العقل الذي يحكم شعوب الأرض قاطبة . وبما أن قوانين مجتمع

ما هي إلا حالة من الحالات الخاصة لتطبيق العقل البشري ، وبما أن شروط وظروف حياة الأمم تختلف وتتباين وفقاً لطابعها المميز ، فإن التنوع في القوانين وأشكال الحكم يصبح أمراً طبيعياً لا جدال فيه ، إذ نادراً ما تكون قوانين أمة معينة مناسبة لأمة أخرى .

إن فكرة تنوع القوانين وفقاً للظروف الخاصة بكل مجتمع كما حاول أن يشرحها مونتسكيو تنفي إمكانية وجود نظام شمولي من القوانين الطبيعية الملائمة لكل ظرف ومكان . ففي كل حالة من الحالات الخاصة لا تكون القوانين أقرب ملائمة للطبيعة إلا إذا كانت منسجمة أكثر من غيرها مع الطابع المميز والخاص للأمة المعينة . إذا يستنتج من ذلك أن مونتسكيو يرى في كل شكل من أشكال الدولة وفي القوانين المحددة لطبيعة مؤسساتها الإجتماعية ، النتيجة الطبيعية للشروط المميزة للأمة فإذا تغيرت هذه الشروط ، تغير شكل الدولة وقوانينها .

أما عن العوامل المحددة لتلك الشروط المميزة لكل أمة فإنها تتمثل بالعوامل الطبيعة أي المناخ والطوبوغرافيا والأرض من جهة ، والعوامل الإجتماعية المحددة لسلوك الناس في مجتمع معين من جهة أخرى .

في ما يتعلق بالعوامل الطبيعية يرى مونتسكيو أنها تلعب دوراً كبيراً في تحديد طبيعة القوانين وأشكال الحكم والعقلية القومية والفنون والتقاليد والعادات التي تتجسد في السمات القومية للمجتمع . وهكذا يكون سكان المناطق الباردة رجالاً يتميزون بالقوة والرجولة بينما سكان المناطق الحارة ضعاف البنية وجبناء[1] .

كذلك مساحة الدولة الجغرافية تحدد شكل الحكم فالنظام الجمهوري يتناسب مع المساحات الصغيرة والنظام الملكي يتناسب مع المساحات المتوسطة ، والنظام الإستبدادي مع المساحات الشاسعة[2] .

وأخيراً عامل طبيعة الأرض الذي يحدد طبيعة العقلية القومية وحيثما تكون الأرض مؤاتية للزراعة تسود عقلية الخضوع والتبعية بينما عقلية التطلع للحرية والتعلق بها تسود في المناطق التي لا تمارس الزراعة[3]

(1) ف . فولغين . فلسفة الانوار ترجمة هنريت عبودي ، ص 52 .
(2) المصدر نفسه .
(3) المصدر نفسه .

غير أن الروح العامة للأمة لا تتحدد فقط بالعوامل الطبيعية بل تشترك بتحديدها العوامل الإجتماعية السائدة في مجتمع معين وهذه العوامل تتمثل إضافة للمناخ بالدين ، وبشكل الحكم ، وأحداث الماضي ، والعادات ، والتقاليد ، وآداب السلوك . هكذا إذاً يكون هناك نوع من الإتساق بين مختلف العوامل الطبيعية والعوامل الإجتماعية لتكوين الروح العامة للأمة التي هي روح القوانين .

البند الثاني : أشكال نظم الحكم

بعد دراسة لأشكال نظم الحكم والخصائص المميزة لكل شكل منها ، صنف مونتسكيو أشكال الحكم إلى ثلاثة أشكال رئيسية هي : الحكم الجمهوري والحكم الملكي وأخيراً الحكم الإستبدادي . والحكم الجمهوري يمكن أن تكون له صفتان . صفة الحكم الجمهوري الديمقراطي عندما تكون السلطة العليا بيد الشعب هذا من جهة ومن جهة ثانية صفة الحكم الجمهوري الأرستقراطي عندما تكون السلطة العليا محصورة بيد فئة قليلة من الشعب .

أما الحكم الملكي فإن ما يميزه هو أن السلطة العليا تمارس من قبل فرد واحد هو الملك ولكن في ظل دستور وقوانين أما ما يميز نظام الحكم الإستبدادي هو أن السلطة العليا تمارس من قبل فرد واحد ولكن وفقاً لأهوائه ورغبته بدون التقيد بقواعد أو قوانين . وبذلك يكون الحكم الإستبدادي من أسوأ وأخطر أشكال الحكم ، فلا الأخلاق ولا المناخات تستطيع أن تقف في وجه ممارساته الإستبدادية . أمام هذا الشكل من الحكم الإستبدادي السيء والخطر يحاول مونتسكيو أن يضفي بعض السمات التي تستحق التأييد والتقدير على شكلي الحكم الجمهوري والملكي ويعتبرهما أنظمة حكم معتدلة ، والاعتدال بنظره يتسم بالإيجابية . كما أن الانتقال من شكل لآخر من هذين الشكلين لا يشكل خطراً يهدد كيان وأمن الدولة .

إذا كان مونتسكيو يهاجم الحكم الإستبدادي ويمتدح الحكم الجمهوري والملكي ، فقد حاول أن يربط كل شكل من أشكال الحكم هذه بمبدأ خاص أو بقوة محركة يستمد منها شكل الحكم قوته . وبذلك يكون مبدأ الحكم الجمهوري هو الفضيلة السياسية أي حب الوطن وقوانينه ، والاستعداد للتضحية بالذات من أجلهما . ووجود الحكم الجمهوري مرهون بوجود هذا المبدأ النبيل[1] .

---

(1) جان جاك شيفاليه . أمهات الكتب السياسية من ميكافيللي إلى أيامنا . ترجمه للعربية جورج صدقني ، ص 193 .

أما مبدأ الحكم الملكي فيكمن بالشرف أيْ في الحكم المسبق لكل شخص ولكل ظرف إجتماعي والمتصل بالمرتبة الإجتماعية وبالولادة . وهذا ما يستثير لدى كبار العسكريين وأصحاب المراتب الإجتماعية العليا والامتيازات الإحساس بالشرف[1] . أما في ما يتعلق بمبدأ الحكم الإستبدادي فإنه يكمن في خوف الرعايا وخضوعهم أمام سلطة الحاكم المستبد .

وإذا كان مونتسكيو يهاجم الحكم الإستبدادي فإن نظره كان يتجه باتجاه حكم لويس الرابع عشر المستبد الذي قضى على السلطات المحلية والبرلمانات وعلى سلطة النبلاء وإمتيازاتهم . ولذلك كان تفضيله ينحصر بين النظامين الجمهوري بصفتيه الديمقراطية والأرستقراطية والملكي .

بالرغم من هذا التفضيل فقد كان مونتسكيو يعتبر أن النظام الجمهوري المثالي هو النظام المتميز بالإعتدال والفضائل المدنية التي كانت تميز الجمهوريات الرومانية والأغريقية . هذا الشكل من الحكم الجمهوري المثالي الذي أعجب به مونتسكيو ، يتمثل من ناحية أولى بالجمهورية الديمقراطية النسبية أي التي لا تسمح للفئات الدنيا الجاهلة من إستلام مقادير السلطة لعدم أهليتها لذلك بل بأكبر عدد ممكن من الفئات الواعية . وبالجمهورية الأرستقراطية الفضلى التي تسعى للتقرب أكثر ما يكون للديمقراطية وذلك بإشراك أكبر عدد ممكن من الشعب بإدارة الشؤون العامة .

ولكن خوفاً من عدم تمكن الحكم الجمهوري الحفاظ على صفة الاعتدال يتجه مونتسكيو لتبيان محاسن الحكم الملكي الذي يحكم بمقتضى قوانين أساسية وثابتة تشكل حائلاً أمام الميل للسلطة الإستبدادية . ولكن تقيد الملك بهذه القوانين يفترض وجود سلطاتٍ وسيطة تمر سلطة الملك من خلالها . فإذا انعدمت هذه السلطات لا يبقى في الدولة سوى الإرادة الكيفية للملك وحده . أما تلك السلطات الوسيطة التي تشكل عائقاً بوجه الإستبداد ، فتتمثل بسلطة طبقة النبلاء وسلطة رجال الدين وسلطة المدن . هكذا تكون نظرية مونتسكيو حول السلطات الوسيطة تشكل من جهته نوعاً من التبرير للإمتيازات التي يمنحها النظام الملكي للطبقات الإجتماعية المهيمنة في

(1) لا يقصد بالشرف المعنى المعروف للكلمة . بل النخوة والطموح والقيام بالأعمال العظيمة التي تتناسب مع المرتبة الاجتماعية والعسكرية لصاحبها .

المجتمع الإقطاعي . لإنه بزوال هذه السلطات الوسيطة وامتيازاتها يبدأ الحكم الملكي بالإنحلال والتوجه باتجاه الاستبداد .

« فإن لم يكن هنالك ملك ، فلن تكون هنالك طبقة نبلاء . وإن لم تكن هنالك طبقة نبلاء ، فلن يكون هنالك ملك ، وإنما سيكون هنالك طاغية مستبد »[1] .

من هذا المنظار يحاول مونتسكيو أن يبرهن أن الممارسة السياسية الإستبدادية للويس الرابع عشر أنزلت بنظره ضرراً بليغاً بأسس النظام الملكي وركائزه . فكتب بهذا الصدد يقول : « تضيع الملكية وتهلك عندما يستدعي العاهل ، الذي ينيط كل شيء بشخصه[2] ، الدولة لعاصمته ، والعاصمة إلى بلاطه والبلاط إلى شخصه . الواضح من هذا القول أن مونتسكيو كان يقصد بكلامه عهد لويس الرابع عشر الاستبدادي الذي قضى على الحكم المحلي والبرلمانات وعلى سلطة النبلاء وامتيازاتهم .

بالرغم من هذا العلاج للحكم الملكي لحمايته من الوقوع في الإستبداد يكون من الخطأ الاعتقاد بأن الحكم الملكي هو شكل الحكم الوحيد والأنسب والأفضل للدول الأوروبية الكبرى . فإذا كان الحكم الجمهوري عبارة عن صورة طوباوية جميلة فإن الملكية مهما أحيطت بالضمانات الممكنة ضد الاستبداد تبقى معرضة للوقوع فيه . ولذلك فهناك نظام أفضل في نظر مونتسكيو هو النظام القائم في انكلترا والمجاور للمجتمع الفرنسي . هذا النظام الذي يسميه مونتسكيو جمهورية متخفية خلف غلالة الملكية ، كان بإمكانه تحقيق وتوفير الغرض من وجوده . هذا الغرض المفتقد في فرنسا والذي كان يتطلع مونتسكيو إليه هو الحرية السياسية .

البند الثالث : نظرية فصل السلطات

لا شك أن أهمية مونتسكيو السياسية تكمن باعتقاده وباقتناعه بأن النظام الانكليزي هو السبيل لتحقيق الحرية السياسية التي تتوقف عليها كل الحريات الأخرى مثل حرية الفكر والعقيدة والتملك . ذلك أن إقامته في انكلترا ودراسته لطبيعة النظام الدستوري القائم فيها زادا من كراهيته للنظام الاستبدادي القائم في فرنسا وغيرا من

---

(1) ف . فولغين . فلسفة الأنوار ترجمة هنريت عبودي . دار الطليعة ، ص 60 .

(2) ف . فولغين . فلسفة الأنوار ترجمة هنريت عبودي . دار الطليعة ، ص 60 .

مفاهيمه السابقة حول الفضيلة والشرف كمبادىء للأنظمة التي يمكن العمل بها ، ليستوحي طريق العلاج من الاستبداد الخبيث في فرنسا . وهذا العلاج المستوحى من طبيعة النظام الانكليزي والذي تتوقف عليه الحرية السياسية يكمن في نظرية فصل السلطات التي جعل منها مونتسكيو عقيدة جوهرية تنبع منها الدساتير الحرة وبالتالي الحريات السياسية .

إن الحرية السياسية التي ينادي مونتسكيو بها ، لا تعني حرية التصرف وفق الأهواء الشخصية بل تعني الحق في عمل كل ما تسمح به القوانين . ذلك لأنه لو أبيح لكل مواطن أن ينتهك القوانين ويتجاوزها لما بقيت هنالك حرية ، ولأن جميع المواطنين سيبيحون لأنفسهم انتهاك القوانين بدورهم . ولا تتوفر الحرية السياسية إلا حين لا تنقضها تجاوزات السلطة . وكي لا تتجاوز السلطة حدودها لا بد أن تكون السلطة كابحاً للسلطة . فحسب مونتسكيو يوجد في كل دولة ثلاثة أنواع من السلطة .

1 ـ السلطة التشريعية التي تقوم بمهمة تشريع القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد في المجتمع ، وتعديل أو الغاء القواعد المعتمدة لتنظيم المجموعة في المجتمع .

2 ـ السلطة التنفيذية المولجة بوظيفة تنفيذ القوانين الصادرة عن السلطة التشريعية والمتعلقة بحفظ الأمن في الداخل وحماية البلاد من الاعتداءات الخارجية وحسن تطبيق الاتفاقات مع الدول الأخرى .

3 ـ السلطة القضائية هي التي تقوم بتنفيذ كل القضايا التي ينظمها القانون المدني مثل الفصل في الخصومات ، وتطبيق القوانين على المنازعات التي تنشأ بين الأفراد ، وفرض العقوبات على كل من يخالف نصوص القوانين .

من هذا التقسيم للسلطات والوظائف التي تقوم بها كل سلطة ينصرف مونتسكيو لمناقشة نظرية فصل السلطات ولبرهنة المخاطر التي يؤدي إليها جمع السلطات في هيئة واحدة . فيرى بأنه إذا اجتمعت السلطتان التشريعية والتنفيذية في سلطة واحدة تتعرض حرية المواطنين للخطر . لأن الهيئة التي تتقلد مثل هذه السلطة المزدوجة ، قد تنصرف لسن قوانين جائرة وتعمل على تنفيذها بالأساليب التعسفية والاستبدادية . كذلك تنعدم الحرية إذا ما اجتمعت السلطة القضائية مع واحدة من هاتين السلطتين . إذ عندما يكون القاضي هو المشرع أيضاً ، تصبح الطريق المؤدية إلى الإستبداد والتعسف سالكة . أما إذا اجتمعت كلها في هيئة واحدة فإن طبيعة الإنسان بالسيطرة

والطغيان تصبح كافية لتحويل الحكم إلى الاستبداد لأنه لن يقف في سبيله شيء . وهذا ما يميز نظم الحكم الإستبدادية .

وهكذا إذا أريد ضمان أكبر قدر من الحرية فلا بد من توزيع السلطات على هيئات مختلفة تحد الواحدة منها الأخرى وتحول دون طغيانها . فلكي لا يتمكن أحد من إساءة السلطة وجب أن توقف السلطة السلطة . كما أن استقلال كل سلطة يجب أن يتم في جو من التعاون والانسجام مع السلطتين الباقيتين . كما أن التوازن بين السلطات الثلاث وحقوق كل واحدة منها نحو الأخرى يؤمن بالنتيجة سير السلطات بالشكل الذي يضمن خير المواطنين وحريتهم .

وفقاً لذلك يحاول مونتسكيو أن يحدد الأسس التي ينبغي لكل سلطة أن تمارس وظيفتها على أساسها . فالسلطة التنفيذية ينبغي أن تحصر بين يدي شخص واحد لضمان سرعة العمل التنفيذي . كما ينبغي أن تتمتع بحق ابطال قرارات السلطة التشريعية ، وحق دعوة هيئتها التشريعية للانعقاد وتحديد دورتها . إذ لو أعطيت الهيئة التشريعية حق التمديد لنفسها ، فقد تنقاد للتمديد لنفسها إلى ما لا نهاية بهدف الاستيلاء على السلطة .

أما بالنسبة للسلطة التشريعية فلا يحق لها أن تتدخل في قرارات السلطة التنفيذية أو أن تعطلها ، إذ لما كانت السلطة التنفيذية محدودة بطبيعتها فلا داعي إلى تحديدها . كما أنه لا يحق للسلطة التشريعية سوى الإشراف على كيفية تنفيذ القوانين التي سنتها من قبل السلطة التنفيذية . كذلك لا يحق لها محاكمة الملك ، بل حق محاسبة ومعاقبة الوزراء الذين يسيئون نصح الملك . كذلك حق البت بالأمور المتعلقة بجباية الأموال العمومية ، وتجنيد القوات البرية والبحرية ، لكن هذا الحق الممنوح لها للتأثير على السلطة التنفيذية لا يمنح إلا سنة بعد سنة خوفاً من تعرض الحرية للخطر .

أما السلطة القضائية التي لم يعرها مونتسكيو الأهمية ذاتها التي أعارها للسلطتين التشريعية والتنفيذية لاعتبارها برأيه لا تشكل سلطة بالمعنى الدقيق للكلمة يجب أن لا تعهد إلى هيئة دائمة ، بل يتعين أن تمارس من قبل ممثلي الشعب الذين يدعون إلى إدارة شؤون العدل وفقاً للأصول القانونية .

بشرحه إذا لنظرية فصل السلطات وأسس ممارستها يصل مونتسكيو لتحديد أسس علاقة السلطات مع بعضها البعض ضمن إطار التوازن فيما بينها . فالسلطات

الثلاث تكبح بعضها بعضاً . السلطة التنفيذية عبر حق الفيتو والسلطة التشريعية بفصلها في قضية جباية الأموال العمومية ، وفي تعبئة القوات المسلحة ، وبالرقابة التي تفرضها على السلطة التنفيذية .

وزيادة في تأكيد التوازن والاعتدال يدعو مونتسكيو إلى تقسيم الاختصاصات داخل الهيئة الواحدة ، فمثلاً تقسم الهيئة التشريعية إلى مجلسين . مجلس العموم المكون من ممثلين منتخبين من قبل الأمة ومجلس لوردات يعين أعضاءه من بين طبقة النبلاء . وبهذا التقسيم يحاول مونتسكيو أن يوفق ما بين مصالح الشعب وبين امتيازات طبقة النبلاء ، بحيث لا يصدر قانون عن السلطة التشريعية إلا بموافقة المجلسين .

كذلك بالنسبة للسلطة التنفيذية يحاول مونتسكيو أن يميز بين الملك والوزراء . فالملك هو رمز المملكة الحرة وبالتالي يجب أن لا يخضع للمحاكمة أمام السلطة التشريعية بل بالعكس فعليه أن يحمي الدولة من احتمال طغيان السلطة التشريعية . أما الوزراء الذين يشكلون الجهاز التنفيذي للحكم فيمكن اخضاعهم للمحاكمة والعقاب أمام السلطة التشريعية إذا أساؤوا استخدام سلطاتهم أو أساؤوا نصح الملك .

البند الرابع : مونتسكيو وتمثيل الشعب

بالرغم من إيمان مونتسكيو بالحرية ، فإننا نراه عندما يتكلم عن التمثيل الشعبي بأنه لم يكن متحرراً بالمعنى الحديث للكلمة . فطالما أن ممارسة الديمقراطية المباشرة مستحيلة في الدول الكبرى ومثيرة للمتاعب في الدول الصغرى ، فينبغي استبدال الديمقراطية المباشرة بالديمقراطية التمثيلية . وهذا يفترض أن يمارس الشعب حقه في السلطة عبر ممثليه الذين ينتخبهم ضمن إطار المقاطعات أو الدوائر الانتخابية . إذ طالما أن المرء يعرف حاجات مدينته أكثر من حاجات المدن الأخرى ، فيستحسن اختيار الممثلين ضمن نطاق كل مدينة على حدة ، لا على نطاق الأمة برمتها . كما ينبغي على النواب أن يحصلوا على وكالة عامة من ناخبيهم ، بحيث لا يضطرون إلى العودة إليهم للوقوف على إرادتهم وتعليماتهم بصدد كل شأن أو قضية . وبذلك يصبح النائب حراً بتمثيل ناخبيه وبمنأى عن تقديم أي حساب لأعماله أمام ناخبي دائرته .

إذا كانت هذه هي أفكار مونتسكيو عن الديمقراطية التمثيلية فإنه يتبين لنا عدم تحرره بتبنيه النظام الطبقي الذي يميز بين الأفراد بسبب المولد أو الثروة ، وبما يقرره

من امتيازات لطبقة النبلاء على غيرها . فهو مع تبنيه الديمقراطية النيابية التي تفترض مبدأ الانتخابات العامة فإنه منع أولئك الذين انحطوا إلى الدرك الأسفل من النذالة والدناءة . فانعدمت لديهم كل إرادة خاصة[1] ، من المشاركة بادلاء أصواتهم لاختيار ممثليهم . كذلك انصرف مونتسكيو لاعتبار أن هناك فئة من الناس المميزين من حيث الولادة والثروة والجاه ، يتوجب الحفاظ على امتيازاتهم . ذلك أنه إذا لم يعطوا سوى صوت واحد مثلهم مثل أفراد عامة الشعب تصبح حريتهم العامة عرضة للخطر . إذا يكون من الضروري حماية إمتيازات أولئك الناس والحؤول دون زوالها ، ويكون ذلك باعطاء النبلاء بعض الامتيازات على الصعيد التشريعي . فالنبلاء مدعوون لتشكيل هيئة تشريعية على حدة ، هيئة تتمتع بحق نقض القرارات المتخذة من قبل هيئة التمثيل الشعبي . كما يفترض بهيئة النبلاء أن تكون وراثية . كما يتعين منح هذه الهيئة سلطة قضائية . إذ لما كان النبلاء عرضة للحسد والغيرة ، فمن الواجب أن يحاكموا من قبل أندادهم . تجنباً لصدور أحكام جائرة بحقهم . إذا لا يجوز مقاضاتهم أمام محاكم عادية ، وإنما أمام الهيئة التشريعية المكونة من نبلاء .

---

(1) لم يحدد مونتسكيو من تكون هذه الفئة .

الفصل الثاني

فولتير 1694 - 1778

ولد فولتير في عهد لويس الرابع عشر عام 1694 وفي وسط عائلة برجوازية تتعاطى التجارة وبيع الأقمشة . تلقى علومه في معهد شهير[1] يشرف عليه الآباء اليسوعيون . بفضل انتمائه البرجوازي وذكائه الخارق استطاع فولتير أن يبني علاقات أدبية وإجتماعية مع أدباء الصالونات الأرستقراطية، مما جعله يكتسب شهرة واسعة كشاعر ورجل فكر . ولكن بالرغم من انتمائه للوسط البرجوازي الثري ومن شهرته الواسعة ، مرّ فولتير بمراحل صعبة من حياته كان لنتائجها التأثير الكبير على مضمون أفكاره السياسية والإجتماعية . ففي عام 1717وعلى أثر نزاع بينه وبين أحد النبلاء اضطر فولتير للهرب لإنكلترا حيث مكث فيها ما يقارب الثلاث سنوات . خلال إقامته في إنكلترا أعجب فولتير بنظام حكمها التمثيلي ، كما أعجب بالحريات التي كان يتمتع بها الأدباء والمفكرين الإنكليز في مجال المناقشة والنشر والتعبير عن الرأي . هذه الحريات التي كانت معدومة في فرنسا خلال عهدي لويس الرابع عشر وخليفته لويس الخامس عشر دفعت بفولتير لأن يكرس نفسه كمدافع عن حرية الأدباء والمفكرين عبر الكفاح المتواصل حتى تحقيقها لتكون في خدمة الفكر والمجتمع السياسي الفرنسي .

البند الأول : فولتير والكنيسة

من خلال كتابات فولتير نفهم بأنه وقف موقفاً معادياً من الكنيسة ومن التفسيرات

(1) المعهد أسمه Louis le grand .

الدينية المسيحية التي كانت تعطيها . ويظهر ذلك جلياً من خلال حربة الشرسة ضد الأباطيل والخرافات والأحكام المسبقة المرتبطة بالدين المسيحي والتي كانت موضع رعاية كبيرة من قبل الكنيسة . لقد كانت الكنيسة بنظر فولتير العدو الرئيسي للمجتمع لانها بأباطيلها وخرافاتها وتعصبها كانت جديرة بالتسبب بنشوب الحروب الدينية المدمرة والأزمات الإجتماعية الخطيرة .

لقد كان فولتير يخص الكنيسة الأولوية بانتقاداته الساخرة فلدحض حججها ومفاهيمها الدينية التقليدية انصرف فولتير لتحرير العقول المسيحية من الخضوع للمعتقدات الدينية التقليدية للكنيسة . والانصراف بالتالي لتكوين فهم صحيح للكون يكون متوافقاً مع مبادىء العقل .

لتحقيق هدفه انصرف فولتير لتحليل المصادر التاريخية للمذهب المسيحي ومقارنتها لبعضها البعض وتوضيح التناقضات التي تشوبها مما كشف أن كل المعتقدات الدينية التقليدية التي تدعو إليها الكنيسة قائمة على الأباطيل والخرافات والأحكام المسبقة البعيدة كل البعد عن التحليل العقلي الواضح . وهكذا يتوصل فولتير إلى حد اعتبار الكنيسة المسؤولة عن كل الجرائم التي ترتكب . فهي المسؤولة عن حياة البذخ والإسراف التي يعيشها رجال الدين باسم الامتيازات . وهي المسؤولة عن خلق التعصب الديني الذي أدى لنشوب الحروب الدينية بمختلف أنواعها . حرب ضد المنشقين ، وحرب ضد الهراطقة ، وحرب ضد البروتستانت ، حرب ضد كل من لا يعتنق المسيحية الكاثوليكية ويقدر فولتير أن عدد ضحايا حروب الكنيسة وصل إلى ما يقارب العشرة ملايين نسمة على الأقل « فأين هي الروح الإنجيلية في هذا كله ؟ يا لهم من ممثلين فريدين ليسوع المسيح ، هؤلاء الممثلين الذين يخالفون في كل حركة من حركاتهم ما جاء في تعاليمه ووصاياه » . ويقول لو قيض للمسيح الرجوع للأرض فكم سيكون غضبه شديداً وكم ستكون دهشته عظيمة .

ولكن فولتير عندما يدين الكنيسة وتعصبها ويرفض بالتالي معتقداتها الدينية وأحكامها المسبقة يحاول أن يميز بين المعتقدات الدينية الصادرة عن الكنيسة القائمة على الأباطيل والخرافات وبين الأخلاق الصادرة عن الكائن الأسمى أي الله والمتشابهة في كل مكان وزمان . ذلك لأن الله عندما خلق هذا الكون فقد سن قوانين ثابتة لا تتغير ولا تتبدل . ومن هذه القوانين الطبيعية تنبثق القواعد الأخلاقية العامة والشاملة إن في المكان أو الزمان .

بناء على ذلك يحاول فولتير أن يحرر الناس من الخضوع للكنيسة ومفاهيمها الدينية اللاهوتية الغير عقلانية ويوجههم بالمقابل للتقيد بالقواعد الأخلاقية الطبيعية والمستمدة من قوانين الطبيعة التي سنها الله للكون . فهذه القواعد الأخلاقية الطبيعية تنسجم بجلاء مع القانون الطبيعي وبالتالي مع العلاقات والحاجات الإجتماعية ، فهي ذات قيمة عامة وشاملة لأنها النتيجة المحتومة لوحدة الطبيعة البشرية . فالإنسان هو نفسه كما كان دائماً يميل بطبيعته للحياة الإجتماعية ، لأن البشر ما خلقوا إلا ليعيشوا سوية . وهكذا فإن القواعد الأخلاقية المستمدة من قوانين الله للكون تسعى لتوفير الخير العام للبشر . فما يفيد المجتمع هو خير وفضيلة ، وما يضير المجتمع هو شر ورذيلة .

وهكذا يتكون عند فولتير مفهوم إجتماعي لوجود الله الذي يجزي على الخير ويعاقب على الشر . فهذا الوجود يشكل ضرورة إجتماعية لحفظ النظام بين البشر وبدونه لا يمكن للعلاقات الإجتماعية الصحيحة أن تسود .

« إني أريد أن يكون وكيلي وحائكي وحتى زوجتي مؤمنين بالله وأتصور أنني عندئذ سأكون أقل تعرضاً للسرقة والاستغلال » .

البند الثاني : الحرية والمساواة عند فولتير :

إن ما يميز فولتير عن معظم مفكري القرن الثامن عشر هو أن مذهبه الإجتماعي بخلاف المذاهب الإجتماعية الأخرى في عصره يرتكز على أسس واقعية لا بد منها لإصلاح المجتمع الفاسد . فالنظام الإجتماعي برأيه ليكون أكثر انصافاً وعدلاً هو النظام الذي يقوم على الحرية والملكية والمساواة .

فعند حديثه عن الحرية يبدي فولتير تأثره بمونتسكيو ويعتبر أن الحرية تتمثل في عدم خضوع المرء إلا للقوانين . ومن هنا كان فولتير من أشد المطالبين بالحرية والمدافعين عنها بلا كلل أو ملل . ففي الحرية تكمن حرية الشخص الإنساني بالدرجة الأولى وبالدرجة الثانية تكمن حرية الكلام والصحافة والتعبير عن الرأي والتي تشكل الضمانة الأساسية لباقي الحريات الأخرى وأخيراً حرية الإعتقاد التي تشكل الرد على التعصب الديني للكنيسة الكاثوليكية ، وحرية العمل حيث يحق لكل إنسان أن يبيع قوته ومجهوده لمن يدفع له أكثر ، ذلك لأن العمل يشكل الملكية الوحيدة للأشخاص الذين لا يملكون .

أما في ما يتعلق بالمساواة فيظهر أن فولتير تبنى مفهوماً خاصاً بالمساواة ، فالمساواة بالنسبة له لا يجب أن تطبق أبداً على الملكية لأنه عند ذلك لا تكون المساواة سوى وهم . إذاً ما هي المساواة بالنسبة له ؟ .

المساواة بالنسبة لفولتير هي ضمان التمتع بالحقوق الطبيعية لجميع البشر على السواء وتوفير الحماية القانونية المتماثلة لذلك . وبذلك يكون لكل شخص إنساني الحق في التصرف بشخصه ، وبأسرته ، وبأملاكه على الوجه الذي يراه مناسباً . وهكذا يكون البشر متساوون في الجوهر . ولكن هذه المساواة لا تقضي في الحقيقة على تبعية الناس لبعضهم البعض . فنحن جميعاً بشر ، ولكننا لسنا أعضاء متساوين في المجتمع لأن كل واحد منا يؤدي دوراً مختلفاً عن الآخر وبالشكل الذي يتلائم مع قدرته ومواهبه . وبما أن القدرات والمواهب الشخصية غير متساوية ، يصبح من الطبيعي أن ينقسم الناس إلى فئات غير متساوية بملكيتها . وهو يوضح ذلك بقوله أنه « من المستحيل في عالمنا التعيس ألا ينقسم البشر الذين يعيشون في مجتمع إلى طبقتين ، طبقة أغنياء يأمرون وطبقة فقراء يخضعون » . « فلو كانت هذه الأرض كما كان ينبغي أن تكون ، لو كان الإنسان يجد في كل مكان فيها قوتاً مؤمناً وسهل المنال ، لاستحال طبعاً على أي إنسان أن يستعبد آخر »[1] .

إذا المجتمع حسب رأيه لا يمكن أن يعيش بدون الفقراء ، ذلك لأن حاجة الناس الذين لا يملكون للعمل هي التي تمكن المجتمع من أن يعيش . كما أن الأغنياء بفرص العمل التي يوفرونها للفقراء يكونون قد أفادوا المجتمع ومكنوه من العيش والتطور . وهكذا تكون التبعية ضرورة إجتماعية لحياة المجتمع والمساواة في التملك وهم وغير معقولة .

مع ذلك فإن فولتير الذي ينفي إمكانية تحقيق المساواة في الأملاك والثروات فإنه يعارض بشدة اللامساواة الإجتماعية عبر الامتيازات التي يمنحها النظام الإقطاعي للنبلاء، ويعتبر أن النبلاء بامتيازاتهم هذه يصبحون عبئاً إضافياً على كاهل الشعب، لا بد من إزاحته والإنصراف للبحث عن الكفاءات في مختلف صفوف الشعب لإظهارها وتمكينها من القيام بدورها .

إذاً انسجاماً مع طبيعة المجتمع البرجوازي الذي كان ينتمي إليه حاول فولتير أن

(1) فلسفة الأنوار . ف فولغين . ترجمة هنريت عبودي . ص 32 . دار الطليعة .

يعبر عن مفاهيمه بالحرية والملكية والمساواة من خلال النظرة البرجوازية للطبقة الإجتماعية الصاعدة لكي تحتل مكانها الطبيعي في الحكم مبررة ذلك بموقعها الإقتصادي الرائد القائم على الملكية والثروة .

وهكذا نرى فولتير من موقع انتمائه البرجوازي يربط مفهومه للمساواة المدنية والسياسية بالملكية . ويرى بأن الإنسان لكي يتمتع بجميع حقوقه المدنية يجب أن يكون مالكاً للأرض أو الثروة . فللمالكين وحدهم حق إبداء الرأي في الشؤون المتعلقة بمصلحة المجتمع . أما الذين لا يملكون أرضاً فلا يحق لهم التدخل بالشؤون العامة للبلد الذي يعيشون فيه .

البند الثالث : أصل الدولة ونظام الحكم الأفضل

لم يكن فولتير أبداً من المؤمنين بنظرية العقد الإجتماعي كأساس لنشوء الدولة . فالدولة بشكلها البدائي لم تقم إلا نتيجة لإتحاد الأسر مع بعضها البعض . أما عملية تطورها باتجاه اكتساب شكل النظام الملكي لم تتم إلا عبر الصراعات والحروب التي تخوضها الدولة حيث تجعل من قائدها العسكري الرجل العظيم الشأن والمرهوب الجانب حيث يعتاد أبناء قومه على طاعته . وبذلك يصبح ملكاً متسلماً مقادير قومه وحكماً له كلمة الفصل بينهم . وهنا يكمن أصل النظام الملكي[1] عند فولتير .

أما عن شكل نظام الحكم الأفضل عنده . فهنا يمكن القول أن فولتير الذي خص الكنيسة والنظام الإقطاعي بانتقاداته اللاذعة لإعتبارهما السبب الرئيسي لتردي الأوضاع السياسية والإجتماعية وفسادها في فرنسا . حاول أن يعطي مثله مثل مفكري الطبقة البرجوازية في عصره صورة وانطباعاً حسناً عن النظام الملكي المستنير لأنه النظام الوحيد القادر على انتشال فرنسا من حالة الفساد والتردي عبر الإصلاحات التي بإمكانه القيام بها . فالنظام الملكي المستبد المستنير له فضائله التاريخية الناجمة عن صراعه مع فوضى النظام الإقطاعي .

وبالرغم من إيمانه بالنظام الملكي الإستبدادي النير ، لم يستطع فولتير أن يخفي إعجابه بالنظام الملكي الدستوري الأنكليزي والذي راقبه عن قرب خلال إقامته لفترة في إنكلترا . ونتيجة لهذا الإعجاب بدأ فولتير يروج للنظام الملكي التمثيلي والمحدود

---

(1) ف . فولغين . فلسفة الأنوار ص 30 . ترجمة هنريت عبودي . دار الطليعة .

والذي يضمن الحريات السياسية والمدنية التي كانت غير مضمونة في فرنسا ، وكان فولتير يكافح لتحقيقها .

لقد كان فولتير بصراعه ضد النظام الإقطاعي والكنيسة بتعصبها وخرافاتها وأباطيلها يحاول أن يحرر الفكر البشري من الأفكار البالية التي كانت سائدة ، وليسهم مع بقية الأدباء والمفكرين باغناء التراث الفكري الفرنسي وتهيئة الأجواء التي خلخلت المجتمع الفرنسي وأعدته للثورة الكبرى على الملكية الإستبدادية عام 1789 . وهكذا كانت أفكاره عن الحرية والمساواة والملكية مصدر الإلهام الرئيسي لواضعي شرعة حقوق الإنسان أثر انتصار الثورة الفرنسية عام 1789 .

الفصل الثالث

هولباخ 1723 - 1789

كأكثر كتاب القرن الثامن عشر كان هولباخ ينتمي إلى الطبقة البرجوازية الوسطى الصاعدة والتي كانت تفتش عن مركز سام . فهذه الطبقة كانت تشعر دائماً على أنها واقعة تحت نير استغلال الحكم لها ولمصلحة طبقة النبلاء الطفيلية ولكونها كانت تعتبر ان مصلحة المجتمع العامة قامت أساساً على أكتافها وعلى دورها الاقتصادي في المجتمع ، فإنها كانت تتطلع إلى احتلال الموقع السياسي لطبقة النبلاء والحلول مكانها في السلطة .

ولد هولباخ الألماني الأصل عام 1723 في أسرة غنية ومن ثم جيء به إلى فرنسا لتلقي دراساته الأولى . وبعد أن أنهى دراسته الجامعية في جامعة ليدن ، عاد إلى فرنسا ليبقى فيها حتى وفاته . بدأ هولباخ حياته الأدبية بترجمة المؤلفات العلمية الألمانية . ثم تعرف إلى ديدرو وأصبح واحداً من أنشط العاملين في الموسوعة في حقل العلوم الطبيعية . وكان صالون هولباخ في باريس ملتقى لأبرز ممثلي الفكر المتقدم في فرنسا . تميزت مؤلفات هولباخ التي جذبت انتباه القراء إليها بنزعتها الإلحادية والمادية . وأهم هذه المؤلفات السياسية كانت السياسة الطبيعية والنظام الإجتماعي وأخيراً حكم الأخلاق . حاول هولباخ في مؤلفاته هذه عرض التطورات الإجتماعية لفلاسفة القرن الثامن عشر . وبذلك استحق اهتمام مؤرخي الفكر الإجتماعي الفرنسي عشية ثورة 1789 .

البند الأول : الطبيعة الإنسانية

يعلن هولباخ أن السياسة الصحيحة والسليمة لا تنطوي على أمور سرية أو فوق طبيعية ، كما يؤكد أن العودة إلى الطبيعة البشرية من شأنها أن تستخلص شروط نظام سياسي معين أو سلسلة من المبادىء التي لا تقل يقينية عن سائر مبادىء دوائر المعارف البشرية . فالشعب لا يعرف السعادة إلا في ظل حكم موافق لقوانين الطبيعة البشرية . فقد منحت الطبيعة الإنسان المقدرة على الشعور وحب الذات ، ومن هنا كان ميله إلى الملذات والمباهج وخوفه من الآلام والأوجاع . وطريقة الإنسان في التفكير تحددها بالضرورة كيفية تكوينه . وهدف الإنسان في الحياة هو الحفاظ على نفسه وإسعاد وجوده . أما مهمة توجيهه نحو هذا الهدف فتتولاها حاجاته وأهواؤه .

برأي هولباخ ليست الطبيعة هي التي تجعل البشر على صلاح أو فساد . لكن الإنسان يتعلم عن طريق التجربة أن أفعاله تثير ردود فعل مختلفة لدى من يحيطون به . وهكذا تتكون في ضميره مفاهيم الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة . وهذا التمييز لا يقوم إذن على أساس تعاهد أو اتفاق خارجي ، أو وصايا كائن فوق بشري ، وإنما على أساس العلاقات الطبيعية بين البشر . فالفضيلة هي ما يفيد الجنس البشري ، والرذيلة هي ما يضره . والإنسان الفاضل هو الذي تساهم أفعاله في إسعاد أقرانه بغية حثهم على المساهمة بدورهم في إسعاده هو . ومصدر الشر الوحيد ، على الصعيد الأخلاقي ، هو الجهل والضلال ، فالناس لا تقع في الشر إلا لعدم إدراكها للفوائد التي تعود بها الفضيلة عليها وعدم تقديرها لها .

أما القوانين التي تنبثق عن الطبيعة الإنسانية ، فهي قوانين طبيعية كما يسميها هولباخ . والعقل هو الذي يوحي بها للإنسان بعد أن يستخلصها من غريزة البقاء عند الإنسان ومن أهوائه ومن حاجاته . وعن هذه القوانين تنبثق برأي هولباخ المبادىء الأساسية لعلاقات الإنسان الإجتماعية ولسلوكه الإجتماعي . فكل ما يتفق مع طبيعة الإنسان عادل ومشروع . ولا يسع المجتمع إلا أن يكيف قوانين الطبيعة مع حاجاته الأساسية ومع الظروف الخاصة . فقوانين الطبيعة هي فوق جميع القوانين التي يسنها البشر ، كما أن الطبيعة والحاجات الإنسانية ترشد البشر وتسدد خطاهم على نحو أفضل مما تفعله القوانين والعادات .

إذاً القوانين الطبيعية بالنسبة لهولباخ هي عبارة عن مجموعة من معايير للحياة

الإجتماعية تتفق مع معايير الأخلاق ، وعلى البشر أن يتقيدوا بها وينصاعوا لها ضماناً للمصلحة العامة . وهولباخ الذي ينطلق من مفاهيم الطبيعة البشرية لعرض نظرياته الإجتماعية والسياسية يرفض الفكرة القائلة أن الحالة الطبيعية تتطابق مع مرحلة من حياة الجنس البشري سابقة لتكون المجتمع ، فالإنسان كان على الدوام ضرورياً للإنسان . وقد أدرك الإنسان منذ البدء أنه لا مفر له من ضم قواه إلى قوى الآخرين ، كي يتمكن من الحصول على الخيرات ومن مقاومة النوائب التي لا تنفك الطبيعة تتوعده بها .

إن النزعة الإجتماعية برأي هولباخ هي شعور طبيعي عند الإنسان غير أنها تزداد قوة بفعل العادة كما أنها تنمو وتتأصل من جراء تدخل العقل والتربية . فالإنسان يميل بطبيعته إلى رغد العيش ، وإلى حياة في منأى من المخاطر . وإذا كان يحب المجتمع فلأنه بحاجة إليه لهذا الغرض تحديداً .

وما دام الفرد يعيش في مجتمع ، فإن ثمة علاقات حتمية تقوم بين المجتمع وأفراده ، علاقات تترتب عليها واجبات مشتركة . فالمجتمع يضمن للفرد التمتع بالخيرات التي يحتاج إليها ، ويضمن له أيضاً الأمن الذي لا قيمة لهذه الخيرات بدونه ، كما يساعده على الخروج من حالة البؤس والفاقة . وأخيراً يسهم في تكوين العقل البشري الذي يقتضي تطوره تجارب متنوعة ومتكررة لا تتوفر خارج الحياة الإجتماعية .

وعلى الرغم من اعترافه بالطابع الإجتماعي للطبيعة البشرية فإن هولباخ ينطلق في تأملاته حول المجتمع وشرائعه من مصالح الفرد وحاجاته ، مركزاً اهتمامه باستمرار على هذا الأخير . وحب الحرية برأيه من أعظم أهواء الإنسان عنفواناً وقوة . ويقوم هذا الحب على أساس رغبة الإنسان في تسخير قدراته بلا قيد أو شرط ، لإسعاد نفسه . غير أن هذه الحرية المطلقة ليست في متناول الإنسان . فلا بد أن يكون لأفعاله ولتصرفاته حدود . فحب الحرية يفترض رقابة العقل . فإذا كان الإنسان حراً فليس معنى ذلك أنه يستطيع أن يفعل ما يحلو له بلا رادع يردعه ، وإنما أن يفعل ما من شأنه أن يساهم في توفير السعادة الدائمة للفرد . فالفرد بصفته عضواً في المجتمع ، يضع نفسه إلى حد ما في امرة هذا المجتمع ، ويتخلى بالتالي عن قدر من حريته . غير أنه لا يفعل ذلك إلا اقتناعاً منه بأن خضوعه النسبي للمجتمع يخدم مصلحته أكثر مما تخدمها ممارسته لحريته المطلقة ، وبأن المجتمع بتوفيره الحماية

لحريته المعقولة يكافئه على التضحيات التي يضطر إلى تقديمها له . والمجتمع الذي يبرر آمال الفرد هذه هو وحده الذي يكون ضرورياً له ، ومثل هذا المجتمع هو وحده الذي يتصف بالكمال . إذا فالأنانية التي يثيرها العقل تقف وراء جميع الواجبات الإجتماعية وجميع الفضائل الإنسانية .

البند الثاني : أسباب نشوء المجتمع السياسي

يعتقد هولباخ أنه في حال كان أفراد المجتمع يتمتعون جميعهم بعقل كامل وبقدر متساو من الخبرة والتجربة ، لما احتاجوا لمجتمع سياسي يخضعون أنفسهم بموجبه لإمرة حاكم سياسي . فالإنسان العاقل المطمئن على حياته وعلى أملاكه من أي تهديد ، يستطيع أن يعيش حراً مع أقرانه ، بحيث لا يخضع إلا للقوانين الطبيعية المنسجمة مع طبيعته ، ودون أن يكون مضطراً للعمل على إيجاد مجتمع سياسي يخضع له .

ولكن الأفراد برأي هولباخ عندما يولدون تولد معهم أهواء . بعضها خاضع للعقل وبذلك تكون ذات نفع وفائدة ، وبعضها الآخر خاضع للجهل وللمصالح الخاصة ، فتكون مضرة بالمجتمع وبأفراده . ومن هنا يرى الأفراد أنفسهم ملزمين وللحفاظ على مصالحهم بالذات ، أن يخضعوا إراداتهم الخاصة المتعارضة . لإرادة مركزية تعبر عن إرادة الجميع ، وتحرك الجسم الإجتماعي بكامله . هنا يكمن أصل السلطة الشرعية ، كما يكمن الهدف من وجودها وهو السهر على رفاهية المواطنين ، وتأمين الاستقرار والأمن للمجتمع . وما دامت السلطة تقوم بهذه المهام ، فإن الخضوع لإرادتها يكون متفقاً مع توجيهات العقل .

ولتحديد العلاقة بين الحكم والشعب ، كثيراً ما يلجأ هولباخ إلى مفهوم العقد الإجتماعي الذي يربط المجتمع وأفراده بحكامهم . وبالرغم من إدراكه أن العقد الإجتماعي هو مجرد فرضية ، فقد اعتبره من المعطيات الطبيعية المتلائمة مع الطبيعة الإنسانية وهو مسجل في قلوب البشر الذين لا ينفكون عن تجديده ضمنياً ، دون أن يغيروا شيئاً في بنوده .

إن القابض على زمام السلطة هو المؤتمن على العقد الإجتماعي والمكلف بتنفيذه . وهو لا يملك الحق لا في نقضه ، ولا في انتهاكه ، ولا في تعديله . بيد أنه مخول حق مطالبة كل فرد من أفراد المجتمع بإحترام جميع بنود العقد الإجتماعي .

وهولباخ يطلق على القابضين على زمام السلطة اسم الملوك. والملوك كما يقول، مواطنون منحتهم الأمم حق حكمها لكي يؤمنوا لها سعادتها . ومهما اختلفت أشكال الحكم ، وتباينت ، تبقى شرعية الحكم قائمة دوماً على أساس موافقة الشعب ورضاه . والدولة لا تصبح قوية إلا عندما تعبر إرادة زعيم الأمة عن إرادة المجموع . والعلاقة بين الأمة والعاهل متبادلة . فعندما يتنصل العاهل منها يحق للمواطنين بدورهم أن يعتبروا أنفسهم في حل من كل قيد يشدهم إلى العاهل . تلك هي الشروط الأساسية للميثاق الذي تبرمه المجتمعات مع قادتها . ومع أن الأمم لم تلجأ إلى القوانين لتحديد سلطات قادتها ، فإن ما من شعب على الأرض رغب في اعفاء عاهله من شرائع العدل ، وفي منحه حق اتعاسه وتنغيص حياته . إن حقوق الإنسان الأزلية حقوق لا يجوز التصرف بها . والدفاع عن هذه الحقوق المقدسة والطبيعية ، التي هي في نظر هولباخ الحق في الحرية ، وفي الملكية ، وفي الأمن ، هو الهدف الحقيقي للمجتمع . وعندما تدخل السلطة صاحبة السيادة في خلاف مع الشعب ، فإن هذا الأخير يسترد استقلاله الأولي ويصبح في حل من الغاء الامتيازات والصلاحيات التي أساء استخدامها .

البند الثالث : أهمية القوانين ودورها في المجتمع السياسي

من شروط كل مجتمع سياسي ، أن يقوم فيه إلى جانب سلطة الدولة قوانين أساسية وقوانين مدنية متميزة عن القوانين الطبيعية فالفرد باعتباره عضواً في المجتمع يتوجب عليه أن يكون ملزماً بتطويع إرادته لإرادة المجتمع . والمجتمع المكلف بكبح أهواء أعضائه وبتوجيهها ، يتجه لوضع القوانين التي تعبر عن الإرادة العامة للمجتمع . فالإنسان برأي هولباخ ، ميال بطبيعته إلى تقديم سعادته على سعادة الآخرين ، متجاهلاً أن لأقرانه من الحقوق والرغبات ما له هو بالذات . وعلى المجتمع أن يناضل ضد هؤلاء الناس ، ممن تلحق أهواؤهم الضرر والأذى به ، وأن يواجههم بقوة لكبحهم وللحؤول دون انفلات شهواتهم .

فالقانون برأي هولباخ هو عقل المجتمع المتصدي لجهالة بعض أفراده لحملهم على التقيد بأهداف شواكتهم الاجتماعية .

ويفترض هولباخ أن تكون القوانين المدنية التي يضعها المجتمع بمثابة تطبيق للقوانين الطبيعية الخاصة بظروف مجتمع محدد ومصالحه .

من هذا المنظار يمكننا اعتبار القوانين المدنية قوانين طبيعية . لكن التمايز بينها يبقى مع ذلك كبيراً . ففي حين أن القوانين الطبيعية ثابتة لا تتبدل ، فإن القوانين المدنية تتغير بتغير الظروف . فالمجتمع عرضة للتغير أسوة بكل شيء في الطبيعة . والقوانين التي تكون مفيدة في زمن من الأزمان ، تتجرد من كل فائدة ، وتصبح مضرة في زمن آخر .

وهكذا يتعرف هولباخ إلى تصنيف القوانين الأساسية . فهذه القوانين ، المنبثقة منطقياً عن العقد الإجتماعي ، تحدد كيفية ممارسة الحاكم للمهام التي تقع على عاتقه بموجب هذا الميثاق . فعندما يتصرف الحاكم وفق رغباته الخاصة ، ومصالحه ، وأهوائه ، لا تعبر أفعاله إلا عن مشيئته الشخصية ، لا عن مشيئة المجتمع . وهدف القوانين الأساسية يكمن في تلافي هذا الخطر بالذات وتداركه . ولذلك تسعى هذه القوانين إلى أن تحدد كيفية تنفيذ القوانين ، وشروط اللجوء إلى القوات المسلحة ، كما تسعى إلى أن تحدد نظام خلافة الحاكم ، ومختلف حقوق الطبقات الإجتماعية والطوائف الدينية .

ويتوجب على القوانين الأساسية أن تحدد تحديداً دقيقاً حقوق قائد الأمة وحدود طاعة المواطنين . والقوانين الأساسية ، التي تختلف من أمة إلى أخرى ، فهي عرضةمثلها مثل القوانين المدنية ، للتغير تمشياً مع الحاجات والعادات ، ومستوى ثقافة الشعوب . بيد أنه لا يجوز إلغاءها أو تعديلها إلا من قبل السلطة التي أقرتها ، أي من قبل المجتمع نفسه .

البند الرابع : هولباخ وتبريره للامساواة

انطلاقاً من الطبيعة البشرية ينصرف هولباخ لطرح مسألة اللامساواة بين الناس وتبريرها . فالطبيعة برأيه أضفت على البشر نوعاً من التفاوت الطبيعي الذي نلمسه في مختلف معطياتها . وهذا التفاوت يشكل أساس اللامساواة في المجتمعات البشرية . وهكذا تكون اللامساواة غير مؤذية على الاطلاق لأنها من معطيات الطبيعة نفسها . فهي تسهم في صون حياة المجتمع وفي توفير شروط البقاء له . فحتى لو وزعت الخيرات بالتعادل بين الناس ، لظهرت اللامساواة من جديد داخل المجتمع . فالرجل القدير سيتمكن من زراعة مساحة أكبر من الأرض ومن اخصابها ، في حين سيكتفي الضعيف بمساحة أصغر وسيحصل على نتائج أقل شأناً . وهكذا تؤدي اللامساواة في

الطاقات والقدرات إلى بروز اللامساواة من جديد في الممتلكات .

وهكذا يعتبر هولباخ أن اللامساواة الطبيعية بين الناس ، أي تفاوت قدراتهم وطاقاتهم ، تعود بفائدة كبرى على المجتمع . فهي تهيء الناس وتوجههم إلى أن يضموا في خدمة المجموع ما منت به الطبيعة على كل واحد منهم على حدة . فعلى الرجل القوي ، باسم الصالح العام ، أن يبذل العون إلى الضعيف ، وعلى الغني أن يساعد الفقير ، وعلى العاقل أن يأخذ بيد المنساق وراء أهوائه وشهواته . والتوزيع العادل للخدمات المتبادلة هو وحده الذي يضمن سعادة المجتمع .

إن تبرير اللامساواة بإعتبارها من المعطيات الطبيعية للطبيعة ، يترافق عند هولباخ مع تبرير ضرورة الملكية وفائدتها . فالملكية مثلها مثل اللامساواة تنبثق من القوانين الطبيعية لتشكل حقاً طبيعياً للإنسان . وهي تمثل برأي هولباخ القدرة التي أعطيت للإنسان لكي تسمح له بالتمتع بالأشياء التي يخلقها بعمله ومهارته وفنه . وهي تضمن للإنسان حقه في أرزاقه ، وترضي تطلعه إلى الانصاف والعدل . والملكية برأي هولباخ هي التي تربط الإنسان بأرض وطنه ، وتبث فيه حب هذا الوطن . وبفضل الملكية يصبح الحقل جزءاً من الإنسان الذي يزرعه . فإرادة الفرد وذراعيه ، وقواه هي التي جعلت من هذا الحقل ما صار إليه . إذن الملكية هي من صنع عمل الإنسان . وبما أن القدرة في العمل تتفاوت من شخص لآخر فيكون من الطبيعي أن تكون الملكيات الخاصة غير متساوية . من هنا يعتبر هولباخ أن المساواة في ميدان الملكية شيء مستحيل ، والتفاوت في الملكية أمر طبيعي ومشروع .

بالرغم من أن هولباخ اعترف بالملكية وباللامساواة الطبيعيتين ، فقد ذهب إلى التخفيف من نتائج هذا الإعتراف بالتفاوت . واعتبر أن العقل بإمكانه الحيلولة دون التوسع في التفاوت واللامساواة . وبالتالي فإن المجتمع العاقل يستطيع أن يمنع أفراده من تسخير قواهم وأملاكهم لإلحاق الأذى ببعضهم بعضاً . فكل إنسان يطلب السعادة ، ويحبذ الإستفادة من عمل غيره . لذلك فإن الحكم الصالح والتشريع العادل مطالبان بتحقيق التوازن في هذه الشروط بين أفراد المجتمع ، وبالإستعانة بالمحاكم ، لتدارك كل شطط في استغلال اللامساواة الطبيعية ، وإلا لجأ بعض أفراد المجتمع ، بالقوة أو بالحيلة ، إلى وضع يدهم على نتاج عمل غيرهم ، مما يؤدي إلى إثارة الخلافات والمنازعات داخل المجتمع .

البند الخامس : الاستبداد والدين

مثله مثل فولتير هاجم هولباخ الدين ورجال الدين المتعصبين . فقد كان يعتبر أن السبب في إقامة الأنظمة السياسية المشوهة يعود للدور المهم الذي يلعبه الدين والكهنة . فمنذ التاريخ القديم كان الكهنة يتولون بأنفسهم حكم الشعوب . وبالرغم من أن القادة السياسيين استطاعوا أن يطردونهم ويستولون على سلطاتهم ، فقد تمكن الكهنة بأساليبهم المختلفة من فرض وصايتهم على الملوك والحكام، ومن إضفاء طابع من القداسة على حكمهم لقاء تقاسمه وإياهم . ولتحقيق هذا الهدف ، ابتدع الكهنة فكرة حق الملوك في اضطهاد الشعوب . فقد رسخوا في أذهان الناس فكرة انبثاق سلطة حكامهم من السلطة الأسمى التي تحكم العالم وتتحكم به . وهكذا وجدت الأمم المضللة نفسها وقد حرمت من حقوقها الطبيعية ، كما ارتدى الاستبداد وتجاوزات الحكام لسلطاتهم غطاء دينياً لا يجوز النقاش فيه .

لقد لعب رجال الدين دور الخادم الأمين للاستبداد . وعندما كانت أمة من الأمم تعي هذه الحقيقة ، وتتحرر من مخاوفها ، كانت تنتزع من رجال الدين جميع امتيازاتهم التي كانت تتناسب مع حجم جهلها . وفي مثل هذه الحال ، كان المجتمع يرى إن من حقه التصرف بأملاك رجال الدين على النحو الذي يخدم مصلحة الشعب . أن الأنظمة الاستبدادية لا تقوم على أساس الطبيعة ، أو الخبرة أو البحث عن السعادة ، وإنما على الشهوات والأهواء وعلى مصلحة الحكام الشخصية . وإذا كانت الخبرة والعقل واليقظة هي صفات الحكم المطابق للقوانين ، فإن الحكم الاستبدادي لا يحتاج إلى شيء آخر غير القوة .

البند السادس : نظام الحكم الأفضل

اعتبر هولباخ أن هناك واجبات لا بد منها لأي نظام حكم صالح وقائم على العقل . وهذه الواجبات تتمثل باحترام حقوق الإنسان الطبيعية وعدم المساس بها من قبل الحكم. وهذه الحقوق الطبيعية تتجسد بالحريات الشخصية للإنسان مثل حرية التفكير ، وحرية الضمير ، وحرية الكلام ، وحرية الطباعة . وينبغي على الحكم الصالح أن يراعي هذه الحريات ويسمح لجميع رعاياه أن يفكروا أو يسترسلوا في تفكيرهم كيفما شاؤوا . فحرية التفكير والكلام ، والكتابة دعامة لكل حكم صالح . وحرمان المواطنين من هذه الحريات بحجة أنهم قد يسيئون استعمالها ، أمر لا يقل

سخفاً وحماقة من منعهم من إستخدام الشموع تخوفا من الحرائق .

مقابل هذه الواجبات المترتبة على أي حكم صالح تجاه حقوق الإنسان الطبيعية لم يحاول هولباخ أن يحدد شكل الحكم الأمثل المؤهل للقيام بها . فبالنسبة له ليس لشكل الحكم أية أهمية ، طالما أن نظم الحكم الفضلى تختلف بإختلاف ظروف كل مجتمع . فما من شكل من أشكال الحكم يصلح لجميع الأمم على السواء ، نظراً إلى تباين شروط حياتها ، وعاداتها ، وآرائها العامة ، وأحكامها المسبقة ، وحاجاتها . كذلك فإنه ليس شكل الحكم الذي يضمن سعادة الأمة وإنما العقل المستنير ، والعادات الصالحة ، وحب المصلحة العامة .

ومع أن هولباخ آمن بالطابع النسبي لأشكال الحكم فقد اعتبر أن هناك ثلاثة أشكال من الحكم هي ، الحكم الديمقراطي أي الشعبي ، والحكم الارستقراطي والملكي ، كما تناول هذه الأشكال الثلاثة بالتحليل والتقييم كلا على حدة .

1 - الحكم الديمقراطي: بالنسبة لهذا الشكل لم يخف هولباخ موقفه السلبي منه . فالشعب برأيه لم يخلق ليحكم ، لأنه عاجز عن ذلك ، كما هو عاجز عن التمييز بين الحرية والإباحية . كما أنه في ظل حكم الشعب يكون المجتمع على الدوام عرضة للاضطرابات وللنزاعات وللحروب الأهلية .

2 - الحكم الارستقراطي : لم يكن حكم هولباخ على الحكم الارستقراطي أكثر إيجابية من حكمه على النظام الشعبي . ففي هذا الشكل ينعدم الانسجام والاتفاق بين قادة الدولة الذين تحركهم أطماعهم ومصالحهم الشخصية ، فكل واحد منهم يسعى إلى التغلب على زملائه في الحكم وإلى تشكيل حزب خاص به ، وإلى تعبئة جيش من الأنصار يقاتلون من أجله . ولهذا لن يكون مصير المجتمع في ظل الحكم الارستقراطي بأفضل مما يمكن أن يكون عليه في ظل الحكم الديمقراطي .

3 - الحكم الملكي : برأي هولباخ يمكن أن يكون الحكم الملكي هو الأمثل لأنه يعتمد على حكم شخص واحد . فقوة المجتمع إذا ما تركزت في شخص واحد تجلت على نحو أكثر فعالية وعزماً . ولكن هولباخ يستدرك بعد ذلك معتبراً أن الحكم الملكي يمكن أن يشكل خطراً على المجتمع . فقد يؤدي الحكم الفردي المطلق إلى استعباد المجتمع واسترقاقه . ولذلك ينبغي أن يكون هذا النظام نوع

من الحكم الملكي الدستوري المختلط والمعتدل والقائم على مبدأ التمثيل الشعبي . فبذلك يكون قد جمع كل السمات المميزة لكل من أشكال الحكم الملكي والارستقراطي والديمقراطي . فهذا الشكل هو الحكم الجدير بإقامة التوازن بين قوى المجتمع قاطبة ، وفي الحؤول دون بقاء شرائع هذا المجتمع خاضعة لنزوات الحاكم ، ولا سيما أن الشعب سيشارك بنفسه في سنها وإقرارها عن طريق ممثليه المنتخبين . لهذا إن كان هناك من نظام جدير بالإحترام والتقدير ، فهو النظام المتمثل بهذه الملكية بالذات .

الفصل الرابع

هيلفيتيوس 1715- 1771

ولد هيلفيتيوس عام 1715 من عائلة برجوازية ومن أب طبيب يتمتع بشهرة واسعة . خلال انكبابه على التعليم اتجه نحو الدراسات الفلسفية والقانونية حتى حاز على مستوى علمي متفوق بالنسبة لعصره . وبعد ثلاثة عشر سنة من ممارسته لوظيفة جباية عامة عادت عليه بمداخيل كبيرة تخلى عن هذه الوظيفة في عام 1751 ليفرغ نفسه للعلوم والآداب .

بفضل مستواه العلمي وعلاقاته الاجتماعية الجيدة حاز هيلفيتيوس على صداقة كل من مونتسكيو وديدرو . وفي عام 1758 أصدر هيلفيتيوس كتابه الأول **في الفكر** الذي أعتبر من أفضل ما ألف في الفلسفة العقلية خلال القرن الثامن عشر والذي أثار عليه غضب الرجعيين والكنيسة التي أمرت بإحراق الكتاب وملاحقة كاتبه قضائياً . وفي عام 1773 أي بعد وفاته بعامين صدر له كتابه الثاني **في الإنسان** والذي ضمنه مجمل أفكاره الإجتماعية والسياسية على نحو متكامل .

لقد أعتبرت كتابات هيلفيتيوس المقدمة التاريخية لظهور الفلسفة المادية في القرن التاسع عشر والتي كان من أبرز فلاسفتها كارل ماركس وفريديريك أنجلز . كما أعتبرت تطويراً مهماً لمذهب المنفعة كنظرية للأخلاق والتشريع ، إذ كان غرضه إرشاد المشرعين المصلحين وإنارة الطريق لهم بتوضيح الدوافع الإنسانية ، وذلك لتحقيق سعادة الفرد ورفاهية المجموع وإقامة التنسيق والتوازن بينهما قدر الإمكان . فالهدف

الأكبر للإنسان هو الحصول على قدر أكبر من اللذة والابتعاد قدر الإمكان عن الألم .

البند الأول : الطبيعة الإنسانية وأصل نشوء المجتمع

برأي هيلفيتيوس يولد الإنسان بلا أهواء ، وبلا حاجات ما عدا حاجته للمأكل والمشرب . وهو بطبيعته ليس طيباً ولا شريراً . ولكن إذا ما برزت الأهواء لدى الإنسان من خلال تربيته وغيرته من أقرانه دبت الحياة في طاقاته الفكرية . وهكذا تكون الأهواء الإنسانية من رغبات وحاجات هي التي تقف وراء أفكار الكائنات البشرية وتحديد سلوكها .

لقد كان هيلفيتيوس مثله مثل هولباخ يرى أن المبدأ الحيوي الأساسي للإنسان يكمن في مقدرته على الشعور بالأحاسيس . ومن هذا المبدأ يتولد في رأيه ، حب اللذة وكره الألم . ومن الرغبة في الفوز باللذة وتجنب الألم يتكون لدى الإنسان ما يسمى بحب الذات . وحب الذات هذا هو الذي يحدد سلوك الكائن البشري بمجمله . فمن حب الذات تتولد الرغبة بالسعادة وأيضاً الرغبة في الحكم والطموح والغيرة وسائر الأهواء البشرية الأخرى على اختلاف أنواعها .

إذاً طالما أن الطبيعة الإنسانية هي كذلك ، فيمكن القول أن الدافع لتكوين المجتمع لا يكمن في طبيعة الإنسان الفطرية . فالإنسان الفطري المتوحش والجاهل ليس بإمكانه إدراك أهمية المشاعر الإنسانية والعلاقات الإجتماعية لكي يسعى للإتحاد مع غيره من البشر ضمن إطار إجتماعي منظم .

من هنا ينطلق هيلفيتيوس لتفسير نشأة المجتمع من مبدأ المنفعة والأنانية الذي اعتبره ظاهرة عامة ومشتركة لكل فرد من أفراد المجتمع ، بحيث لا يمكن فصلها عن الطبيعة البشرية . فالشعور بحب الذات هو شعور دائم لا يمكن القضاء عليه .

فطالما أن المصالح الشخصية والحاجات الفردية هي التي تقف وراء تحديد السلوك الشخصي للأفراد ، فتكون بذلك هي السبب في دفع الناس للإتحاد والعيش ضمن إطار إجتماعي معين .

وهكذا ينطلق هيلفيتيوس للإعتقاد بأن إدراك الناس بضعفهم أمام الطبيعة هو الذي يدفعهم للتضامن والكفاح المشترك ، أي أن الضرورات الطبيعية هي التي تجبر

الناس على أن يكونوا اجتماعيين بالرغم من طبائعهم الأنانية . وبدافع المصلحة المشتركة يتفق الناس فيما بينهم على صيد الحيوانات والأسماك ، محققين بذلك خطواتهم الأولى على طريق تكوين المجتمع . ومع التطور الدائم لهذا المجتمع ينتقل الناس من الصيد إلى تربية الحيوانات ومن ثم إلى الزراعة . والزراعة تفترض وجود الملكية الخاصة . والحق في الملكية يعتبر من أكثر حقوق الإنسان قدسية . فهو ضمانة العدل وأساس فضائل الإنسان الإجتماعية . ولو لم تكن الملكية مصونة ، لذهب البشر ضحية الجوع والحرمان وعنف القوى على الضعيف .

ولذلك كان من الضروري أن يوجد القانون ليشكل وسيلة لتكريس الاتفاقات بين البشر خاصة في ما يتعلق بحق الملكية . فليست القوانين على اختلافها إلا وسائل لحماية الملكية . وبما أن للمجتمع الناشىء بعض المصالح كان من الضروري وجود بعض القوانين لتنظيمها وحمايتها ضمن إطار العدالة والحكمة والفائدة العامة لغالبية المواطنين . ولكن وجود هذه القوانين لا يعني بالضرورة إحترامها والتقيد بها دائماً . لذلك افترضت هذه القوانين وجوب تطبيق العقوبات الصارمة بحق كل من ينتهك مضمونها . وهذا يعني ضرورة وجود قوة قادرة على معاقبة المخالفين وتشجيع التقيد بما تأمر به هذه القوانين . وهذه القوة القادرة هي الدولة .

إذا بموجب نظرية هيلفيتيوس تكون سلطة الدولة النتيجة الحتمية لنشوء المجتمع السياسي . ونشوء المجتمع السياسي لم يكن نتيجة لفعل تم تنفيذه دفعة واحدة كما رأينا عند مفكري العقد الإجتماعي هوبس ولوك وروسو ، بل نتيجة للتطور التاريخي لنشاطات البشر الاقتصادية والإجتماعية .

البند الثاني : أهمية القوانين في المجتمع

لدى تقييم هيلفيتيوس لنوعية المجتمعات انصرف لانتقاد فقدان العدل منها بشدة . ولمعالجة هذه المشكلة شدد كثيراً على أهمية القوانين وضرورتها للمجتمع الصالح . فالقوانين برأيه هي التي تحدد أفعال الناس وأخلاقهم ، كما تدفع بهم نحو الفضيلة عبر الترهيب بالعقاب والترغيب بالثواب . فأهواء الناس التي هي محرك النشاط البشري قد تلحق أحياناً الضرر بالمجتمع . والقوانين هي التي تكبح الأهواء الجامحة ، المتنافية مع الصالح العام .

وإذا كان هيلفيتيوس يشدد على أهمية القوانين في المجتمع فإنه لم يعن كل القوانين . إذ هناك برأيه عدد كبير من القوانين التي لا تستخدم إلا للإضطهاد والتعسف مما يؤدي إلى تغليب المصالح الخاصة والشخصية على المصلحة العامة .

أما القوانين التي عناها هيلفيتيوس والمفيدة للمجتمع هي التي تتجاوب مع المصالح الإجتماعية العامة . فعدد قليل من هذه القوانين الصحيحة والواضحة كاف لتنظيم المجتمع الصالح وإدارته . وبفضل هذا التمييز بين القوانين يرى هيلفيتيوس أن مصير الأمم مرهون بحكمة القوانين أو بلا معقوليتها . فسمو أو انحطاط أخلاق أمة ما ينتج أساساً من نوعية التشريعات القانونية المفروضة[1] . إذ أن هذه القوانين والتشريعات هي التي تخلق وتكون المحيط الإجتماعي الذي يشكل الإنسان نتاجاً له . وبذلك تكون القوانين هي التي تصنع كل شيء . هنا يحاول هيلفيتيوس أن يعطي المشرع الدور الأكبر في اختيار القوانين الصالحة واستبعاد القوانين المضرة بهدف إقامة المجتمع الصالح القائم على العدل والفضيلة والانسجام بين المصالح الخاصة والمصالح العامة . وهذه القوانين الصالحة التي تضمن الرخاء والانسجام ، وتتجاوب مع المصالح الإجتماعية اعتبرها هيلفيتيوس قوانين مقدسة . والسبب في ذلك أنها ثابتة وملزمة لكل مجتمع مبني على أساس العقل ولا يبرر انتهاكها والخروج عليها إلا مصالح الأمة العليا ، البعيدة عن المصالح الخاصة المتناقضة مع الخير العام . وبما أن القوانين الصالحة تهدف لخير الشعب فينبغي أن تشرع باسمه كما يقول :

« يجب أن تشرع القوانين باسم الشعب بدون أي تمييز طبقي ، وأن تهدف إلى تحقيق سعادة كل فرد في المجتمع ، وتتخذ من جماهير الشعب مقياساً وليس طائفة ، أو طبقة ذات امتيازات .

البند الثالث : أشكال الحكم

بما أن نشوء المجتمع السياسي يصب في مصلحة الشعب المشتركة وبما أن القوانين يجب أن تشرع باسم الشعب عامة ، يكون هيلفيتيوس قد وضع السيادة بأيدي الشعب. وهذا يعني أن الحاكم صاحب السلطة العليا في الدولة ليس سوى منتدباً من قبل الشعب ولا يستمد قوته إلا من قوة الشعب . فإذا ما فقد الحاكم مركزه في الإحترام

---

(1) جورج سباين - تطور الفكر السياسي - الجزء الرابع ص 765 . ترجمة علي إبراهيم السيد .

والتقدير ، فقد قوته . والحكم الفاسد برأيه هو الذي يسمح لمصالح المواطنين في أن تتعارض وتتناقض مع المصلحة العامة للمجتمع .

في ما يتعلق بأشكال الحكومات يعتقد هيلفيتيوس أنه في كل أمة تتركز السلطة إما في شخص واحد ، وإما في عدة أشخاص وإما في الشعب كله . وهنا يحاول هيلفيتيوس أن يدحض نظرية مونتسكيو القائلة بتنوع المبدأ المحرك لشتى أشكال الحكم : أي الخوف في الأنظمة المستبدة ، والشرف في الأنظمة الملكية ، والفضيلة في الأنظمة الجمهورية . فعلى عكس ذلك يعتقد هيلفيتيوس أن المبدأ واحد لا يتغير في الدول كافة . إنه حب السلطة . غير أن وسائل الحصول على السلطة تختلف من شكل حكم إلى آخر . وهذا ما يفسر اختلاف سلوك الناس في ظل النظام الاستبدادي عن سلوكهم في ظل نظام ملكي أو جمهوري .

وبعد تأمله في سلوك البشر في ظل مختلف أشكال الحكم ، يعترف هيلفيتيوس بتفضيله للأنظمة الجمهورية . والسبب في ذلك هو أن هذه الأنظمة تسمح في أن توزع السلطة العليا بين جميع فئات المواطنين وطبقاتهم بالتساوي . وبذلك تكون الأمة هي صاحبة السلطة العليا ، حيث لا تسعى إلا لتحقيق المصلحة العامة للشعب أو الأغلبية . إذ كل عمل يتفق مع مصلحة الأغلبية هو عمل عادل وفاضل . ومبدأ حب السلطة في هذه الأنظمة يدفع بالمواطنين إلى حب العدل والفضيلة المؤدي للسعادة العامة .

أما في الحكم الأرستقراطي ، فإن مبدأ حب السلطة يتسبب في نتائج مؤلمة ومن نوع آخر . ففي ظل هذا الحكم تكون السلطة محصورة بالقلة من النبلاء . وطبقة النبلاء هذه ، اللامبالية بخير المواطنين أو المناهضة لمصالحهم ، تنظر بازدراء إلى آلام الشعب وعذاباته . وبقدر ما يكثر عدد النبلاء يكبر حجم الاستبداد . فإذا ما انفرد النبلاء بالإمساك بزمام السلطة ، يكون مصير الشعب الذل والمهانة على الدوام . فهدف النبلاء هو دائماً ابقاء الشعب في حالة من الفقر والاستعباد اللاإنساني . والسبيل إلى نيل رضى النبلاء والفوز بحظوتهم يمر عبر تشجيع استبدادهم والتضحية بسعادة الأغلبية .

أما الحكم الفردي حيث تكمن السلطة العليا في فرد واحد ، فلا يميزه هيلفيتيوس عن الحكم الاستبدادي . وهذا الحكم ينطوي على أوخم العواقب . إذ

عندما تتركز السلطة العليا بين يدي شخص واحد ، فإن العاهل السيء ، يضحي بسعادة رعاياه في سبيل نزواته ويشجعهم على الرذائل والمنكرات . والإنسان الفاضل في الحكم الفردي لا يحصل على التقدير الذي يستحق ، فبما أن مصلحة الحاكم المستبد تتعارض مع المصلحة العامة وتتنافى معها عادة ، فلا مفر من أن يعتم هذا الحاكم على مبدأ الفضيلة . ومبدأ حب السلطة في هذا النوع من الحكم لا يمكن أن يصنع أناساً فضلاء .

نلاحظ إذا أن هيلفيتيوس كان يولي أهميةّ فائقة لأشكال الحكم . فالنظام السياسي برأيه يشكل وسطاً تربوياً للمواطنين ويحدد بالتالي طبيعة أخلاق الشعوب . وكل تغيير يطرأ على شكل من أشكال الحكم يؤدي إلى تغييرات حتمية في طبائع الأمة .

علاوة على تفضيل هيلفيتيوس للأنظمة الجمهورية حاول أن يطرح بعض الاقتراحات العملية لتبنيها من قبل هذه الجمهوريات خاصة الكثيرة التعداد والشاسعة المساحة منها . من هذه الاقتراحات أن تقسم الدولة إلى جمهوريات ديمقراطية صغيرة تتحد فيما بينها لتشكل دولة فيدرالية شبيهة بالجمهوريات الأغريقية ولكن أكثر كمالاً منها ، توحد صفوفهم ضد الغزو ، والاعتداء وحكم الطغاة . واعتبر أن بلاداً واسعة كفرنسا يكون بإمكانها أن تقسم إلى ثلاثين مقاطعة أو جمهورية ، ذات مساحات متعادلة ومتساوية ومتحدة فيما بينها ضمن إطار اتحاد فيدرالي . ويتعهد هذا الاتحاد للجمهوريات بضمان حدود كل جمهورية في وجه الهجومات الخارجية .

كذلك اقترح أن تكون قوانين هذه الجمهوريات واحدة وأن يكون لكل منها شرطتها الداخلية ، ويكون حكامها منتخبون . ويكون للدولة الاتحادية مجلس أعلى يكون من أربعة ممثلين عن كل جمهورية ، يهتم بالشؤون الحربية والسياسية . ويجب أن تكون القوانين هادفة إلى تحسين العقول وإنارتها وتمجيد البطولة والانضباط في الجيش . وإذا ما استطاعت هذه القوانين من تحقيق القدر الأكبر من السعادة لأكبر عدد من الناس ، تكون الدولة الفيدرالية قد نجحت وسارت قدماً في التقدم السياسي .

لقد كانَ هيلفيتيوس مثله مثل كل مفكري عصر الأنوار يعتبر أن المعيار العقلي

والمنطقي للسلوك ، هو ما يجب أن يحقق أكبر قدر ممكن من النفع لأكبر عدد ممكن من الناس . والسلوك الذي يتعارض مع ذلك ، لا يكون إلا لصالح مجموعة أو طبقة معينة من الناس . وهنا يفترض هيلفيتيوس إمكانية وجود فئة معينة من الناس يكون لها معيار خاطيء للسعادة ، مما يدفعها للإساءة لسعادة الآخرين . كما يمكن وجود فئة قليلة من الناس المستبدين تضع لنفسها معايير خاصة للسلوك ، وذلك بهدف الابقاء على استبدادها واستغلالها للآخرين . هنا يجد هيلفيتيوس الدور الأساسي للمشرع[1] الذي عليه أن يقيم الانسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، بحيث يكون للعقل الدور الحاسم في تحديد المصلحة العامة الحقيقية . وهذا الدور للعقل لا يتأمن برأيه إلا بنشر المعرفة بين الناس ليتمكنوا بواسطتها من معرفة رفاهيتهم الشخصية المشمولة بالرفاهية العامة . وهنا يكون هيلفيتيوس قد اعترف بما للعقل والتعليم البشري من فائدة لازدهار المجتمع وتفتح أعضائه . فبرأيه إن عظمة الأمم وسعادتها رهن بدرجة ثقافتها . فالجهل ينتج القوانين المفسدة والمسببة لانتشار الرذائل والمصائب لدى الشعوب . وإذا ما قضي على الجهل ، يكون قد قضي على بذور الشر الأخلاقي والاستبداد .

---

(1) راجع جورج سباين تطور الفكر السياسي - الجزء الرابع ترجمه علي إبراهيم السيد ص 765 .

الفصل الخامس

الفيزيوقراط أو الاقتصاديون

أبرز مؤسسي المدرسة الفيزيوقراطية كان فرانسوا كيزنيه ـ 1774 (Gesnay) 1694 ـ الذي ولد من أسرة بورجوازية صغيرة ذات أصول فلاحية . بعد انهائه لدراسة الطب وممارسته لهذه المهنة بنجاح ، انصرف للإهتمام بالأبحاث الاقتصادية . وبسبب نجاحه بهذا الميدان الجديد ، التف حوله عدد من المتأثرين بأفكاره الاقتصادية الجديدة . ومن هؤلاء ميرابو ، ودوبون دي نومور ، ومرسييه دولا ريفيير ، وتورغو ، الذين أطلقوا على أنفسهم اسم الفيزيوقراط أو الاقتصاديين . لم يهتم الاقتصاديون بوضع نظرية اقتصادية جديدة فحسب ، بل كانوا يطمحون أيضاً للتأثير على سياسة الحكم بأمل تغييرها لتتفق مع نظرياتهم .

كان الاقتصاديون من أنصار نظرية الحق الطبيعي . فالقوانين الطبيعية التي وضعها الخالق هي برأي الاقتصاديين ، من الوضوح والبداهة والسطوع ، بحيث يعجز العقل البشري عن رفضها ولا يجد مناصاً من الخضوع لها . ومما يميز الحق الطبيعي برأيهم أن أنوار العقل تسلم به بوضوح ويقين ، وأنه يرتدي ، بفضل هذا اليقين ، طابعاً الزامياً ، بعيداً عن كل إكراه . بالنسبة للفيزيوقراط يشكل الحق الطبيعي سلاحاً لشق طريق الإيديولوجيا أمام التقدم البورجوازي . فالفرد هو العنصر الأساسي في نظرية الفيزيوقراطيين الإجتماعية ، وذلك إنسجاماً مع المصالح والعقلية الفردية للبورجوازية الصاعدة . لقد كان الفيزيوقراطيون يردون جميع مبادىء الوجود الإجتماعي إلى مصالح الفرد وإلى حق هذا الأخير في تلبيتها . انطلاقاً من هنا يحدد

الفيزيوقراطيون الحقوق الطبيعية الرئيسية ، المستنبطة شكلياً من حق كل فرد في البقاء . من هذه الحقوق ، الحق في الملكية الشخصية ، وحق الفرد في إشباع حاجاته العادية ، وفي اقتناء الأشياء الضرورية لهذا الغرض ، وكذلك الحق في ملكية الثروات التي تم اكتسابها أو جنيها بفضل عمل الإنسان ، وأيضاً الحق في الأرض التي جعلها الإنسان صالحة للزراعة .

ان الحرية الشخصية والملكية الشخصية هما برأي الفيزيوقراط ، قانونان طبيعيان على أساسهما تقوم جميع المجتمعات المنظمة تنظيماً عقلانياً . وكل ما ينجم عن القوانين الطبيعية يتسم بالعدل في نظر الفيزيوقراطيين ، ويتفق بالتالي مع المصالح الإجتماعية .

ويفترض بالقوانين الوضعية أن تكون تعبيراً عن القوانين الطبيعية . بيد أنها تتميز عن القوانين الطبيعية بكونها من ابتداع الإنسان ، وبكونها اكتسبت صفة الإلزامية من العقوبة التي تطال من ينتهكها . والقوانين الطبيعية سابقة زمنياً للقوانين المدنية . بيد أن التمتع بالقوانين الطبيعية لا تضمنه إلا السلطة العامة . فضمان الحق ، وعلى الأخص حق الملكية ، هو هدف المجتمع المدني ، فسلامة الملكية هي أساس النظام الاقتصادي للمجتمع برأيهم .

لقد اعترف الفيزيوقراط أن الملكية تؤدي بلا أدنى شك إلى اللامساواة ، لكن طالما أن هذه اللامساواة ناجمة عن طبيعة الملكية وليس عن إجراءات مصطنعة فهي ليست مرفوضة بل طبيعية . أن اللامساواة برأيهم تعتبر طبيعية ومبررة عندماتكون ناجمة عن قوانين الطبيعة ، وعن اللامساواة الطبيعية ، وعن تفاوت القدرات البشرية . وفي مثل هذه الحالات لا يمكن وصف اللامساواة بأنها عادلة أو غير عادلة .

إن سعادة البشرية تفترض ازدهار الاقتصاد . وشكل المجتمع بالذات يحدده ، إلى حد كبير ، نوع الثروات التي يمتلكها كل فرد من أفراده . فالازدهار الإقتصادي ، برأي الفيزيوقراط ، مرهون بالضرورة بالحرية التامة للنشاطات البشرية في مختلف ميادين الاقتصاد . فلا غنى في الزراعة ، والصناعة ، والتجارة عن التنافس الحر بين الأفراد كافة . وهذا التنافس الحر يعني تمتع الفرد المشروع بجميع حقوقه الطبيعية . حقه في الحرية الشخصية ، وحقه غير المحدود في الملكية . وحرية العمل الاقتصادي المطلقة هي وحدها التي تضمن التناسق الإجتماعي في تصور

الفيزيوقراطيين . أما تدخل الـدولة في النشــاطات الاقتصـادية ، والـذي من شأنـه المــاس بالحقوق الطبيعية ، فهو مضر وسلبي النتائج ، لا محالة . فكل قيد يفرض على النشاط الاقتصادي ، وكل احتكار لحقل من حقول هذا النشاط . من شأنه الحاق الضرر بالدخل القومي ، وبالتالي بالشعب . وعندما تسـن السلطة العليـا القوانين ، فعليها أن تحاذر المــاس بالبنية الطبيعية للمجتمع . فمعظم المصائب التي تصيب الناس سببها انتهاك القوانين الطبيعية .

من هنا يمكن القول أن المبدأ الأساسي لسياسة الفيزيوقراط الاقتصادية يكمن في المنافسة الحرة القائمة على المبادرة الاقتصادية الفردية والحرية . ومن هذا المبدأ كان شعار دعه يعمل ، دعه يمر شعار المدرسة الفيزيوقراطية ، هو المعبـر بوضـوح وبإيجاز عن حرية العمل الاقتصادي التي كانت تطالب بها البورجوازية النـاضجة ، والواعية لقوتها .

الفصل السادس

جان جاك روسو 1712 - 1778

البند الأول : ظروف حياته

« ولد جان جاك روسو من عائلة فرنسية الأصل في مدينة جنيف بسويسرا في 28 حزيران 1712 . **تميزت حياة روسو ومنذ ولادته بالشقاء والتشرد والتعاسة . فبعد ولادته بأسبوع توفيت والدته لتتركه يتلقى العناية عند عمته .**

« ولدت ضعيفاً ومريضاً ، وقد دفعت والدتي حياتها ثمن ولادتي ، هذه الولادة التي كانت أولى مصائبي »[1] .

لم يبلغ السادسة من عمره إلا وكان أبوه يحمله على قراءة القصص الروائية والكتب الفلسفية . مثل خطاب عن التاريخ العام من تأليف بوسويه Bossuet ، ومحاورات الموتى لفونتنيل وبعض تآليف فولتير وبلو تارك .

بعد دخول والده في مشاجرة عنيفة واعتدائه بالضرب على الغير واضطراره للهرب من جنيف خوفاً من ملاحقة العدالة له بدأت حياة الشقاء والتشرد تلاحق روسو لتبني شخصيته المعقدة . **فقد أدخل لمدرسة داخلية بقي فيها سنتين أضطر لتركها بعد أن أخضع ظلماً لعقاب صارم . بعد المدرسة وضع ليتعلم على أيدي أحد النقاشين مهنة النقش ولكن ظلم معلمه وجوره اضطره للهرب من جنيف ليقيم عند سيدة محسنة**

---

(1) اندريه كريتون . روسو - ترجمة نبيه صقر . منشورات عويدات ، ص 8 .

في مدينة آنسي الفرنسية دفعته للتخلي عن المذهب البروتستانتي واعتناق المذهب الكاثوليكي في توران بإيطاليا وهو في السادسة عشرة من عمره . بعد ذلك وبسبب حاجته للمال أخذ روسو يتنقل من عمل لآخر دون أن يجد ما يسره أو يوفر له الاستقرار فمن سكرتير عند سيدة عجوز وحاجب عند آخر إلى مؤلف ومدرس موسيقى فاشل بالرغم من تعلقه بالموسيقى " حتى وصل إلى منصب سكرتير لسفير فرنسا في البندقية. هناك سرعان ما قدم استقالته وعاد إلى باريس ليعمل سكرتيراً . ومن ثم في التنقيح الموسيقي . في باريس تعرف إلى التي أصبحت فيما بعد زوجته . فأنجبت له خمسة أطفال ولكن بسبب فقره وعوزه تخلى عن تربية أطفاله وألحقهم بمؤسسة الأولاد اللقطاء . خلال إقامته في باريس وبعد أن وثق علاقاته بنخبة المجتمع الباريسي اشترك روسو بمباراة علمية حول دور النهضة العلمية والفنية في إفساد الأخلاق أو اصلاحها . فما كان من مقالته التي اشترك فيها في المباراة وهي خطاب في العلوم والفنون أن نالت الجائزة عام 1750 وهذا ما جلب لروسو الشهرة الواسعة . مما شجعه على المضي في الكتابة فاشترك بمباراة علمية حول أصل التفاوت بين الناس ، فوضع مقالة بعنوان خطاب في التفاوت بين الناس عام 1755وفي عام 1756بدأ اكمال مؤلفه هيلويز الجديدة وبدأ بكتابه مؤلفيه الشهيرين العقد الإجتماعي وإميل أي في التربية اللذين نشرهما عام 1762وقاموس الموسيقى في عام 1767 .

بالرغم من أن مؤلفات روسو لم تلاقي سوى الشهرة والاقبال على قراءتها عبر الأرجاء الأوروبية ، فإن كتابه إميل قد جلب له الانتقاد والسخط وغضب المؤمنين والملحدين ، المسيحيين والفلاسفة . كما أن برلمان باريس وبعد عشرون يوماً من نشره حكم بحرق الكتاب وسجن مؤلفه ، مما اضطره للهرب إلى سويسرا التي بدورها حكمت على الكتاب . فلجأ إلى انكلترا حيث تعرف هناك على دايفيد هيوم ونزل ضيفاً عليه . ولكنه لم لبث أن تخاصم معه وعاد إلى فرنسا ليعمل كناسخ نوتات حتى وفاته في عام 1788 .

من خلال كتاباته يمكن القول وبحق أن روسو كان يعبر عن الواقع المتردي للمجتمع الفرنسي وعن المشاكل السياسية والاقتصادية والإجتماعية التي كانت تسوده في فترة ما قبل الثورة الفرنسية . ولكي يدحض الأسس التي يقوم عليها هذا الواقع فإنه لجأ إلى استخدام نظرية العقد الإجتماعي القائمة على مدرسة القانون الطبيعي التي كانت تشكل أساس النظرية السياسية لكل من توماس هوبس وجان لوك وغروتياس

وبوفندورف خلال القرنين السابع والثامن عشر . ومع ذلك يمكن القول أن روسو بكتاباته السياسية حظي بشهرة واسعة فاقت أهمية كل مفكري عصره وجعلت منه أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر ، لما كان لكتاباته من أثر كبير في وضع الأسس التحررية التي قامت عليها الثورتين التاريخيتين الأميركية والفرنسية .

خلال كتاباته كان لشخصية روسو التأثير الكبير على هذه الكتابات . فقد كان مغروراً ، شديد الحساسية وحاد الطباع ، كما كان ثائراً على التقاليد القديمة والمتبعة دائماً في عصره . بمعنى آخر كانت شخصية روسو معقدة وتعسة وعلى كره شديد للمدنية وللسلطة الحاكمة . فإلى جانب نقده لنظام الحكم الفرنسي الملكي الإستبدادي القائم على نظرية الحق الإلهي في الحكم ، فقد كان يطالب بإقرار حريات الإنسان الطبيعية وبالقضاء على الفساد والانقسام الطبقي .

لم يكن روسو معتدلاً كمعاصريه من الذين حملوا لواء الاصلاح المعتدل كمونتسكيو وفولتير حيث دعوا لاعطاء الحريات فقط للطبقة الوسطى ، بل أراد روسو التوسع في منح هذه الحقوق لتشمل كافة طبقات الشعب الإجتماعية .

البند الثاني : مجتمع الفطرة الأولى والتفاوت بين البشر

في فلسفته الإجتماعية ينطلق روسو من مقولة الحالة الطبيعية السابقة لوجود القوانين والدولة . وبذلك يكون روسو قد اقتفى خطى هوبس ولوك واعتبر أن الإنسان قبل وجوده في المجتمع المنظم كان يعيش في حالة فطرية يتساوى فيها جميع الأفراد ، وكل منهم يعمل لأن يكفي نفسه بنفسه والجميع راضون بعيشهم . وكان الأفراد يتصرفون في حياتهم تحت تأثير مجموعة من المشاعر النظرية ومن الحوافز المصلحية الفردية التي تحقق لهم السعادة . ومع تطور الحياة وتقدم المدنية ، ظهرت المساوىء بتقسيم العمل ونشوء الصناعة وظهور الملكية الخاصة التي ميزت بين الغني والفقير . وبذلك قضي على حالة السعادة الكامنة في حالة الفطرة الأولى مما أدى إلى ضرورة إيجاد المجتمع السياسي المنظم .

إن إيمان روسو بحالة الفطرة الأولى أشد من إيمان هوبس ولوك ولكنه لم يعط للعقل ما أعطياه . فبينما هوبس ولوك يعتبران أن العقل هو الذي مكن الإنسان من الانتقال من حالة الفطرة إلى حالة المجتمع المنظم نجد أن روسو يعتبر العقل نتيجة للتطور في الحياة الاقتصادية والإجتماعية للإنسان الطبيعي . وهكذا يمكن القول أن

العقل يتكون نتيجة لعوامل سابقة لظهوره وملازمة للإنسان الطبيعي . وهذه العوامل يمكن حصرها باثنين . غريزة حب البقاء والرأفة . فغريزة حب البقاء تحتم على الإنسان أن يهتم بسعادته ورفاهيته بينما تدفعه الرأفة لاستفظاع واستنكار الآلام التي تتعرض لها الكائنات الحية وخصوصاً أقرانه من البشر . ومن هذين العاملين تتحدر جميع قوانين الحق الطبيعي .

إن الميل للحياة الإجتماعية بعيد عن الإنسان الطبيعي ، ففي حالة الفطرة الأولى يعيش الإنسان الطبيعي في حالة من العزلة بحيث لا تساوره أية حاجة لأمثاله . فهو يعيش وحيداً في الغابات بلا حرفة ولا عمل ، ويقتات من خيرات الأرض بخصوبتها الطبيعية . وهكذا تنبثق من حاجاته الجسدية رغباته كلها : الطعام ، الأنثى ، والراحة . ولما كانت تلبية هذه الحاجات أمراً ميسوراً ، فإن الإنسان البدائي يجهل الفضول والمعرفة . وهكذا فطالما هو محروم من أية معرفة فإنه لا تساوره سوى الأهواء البدائية المتولدة عن نزوات طبيعية . فمن يعش في الحالة الطبيعية ، لا يحتاج إلى أكثر من الغريزة . فليس للإنسان المتوحش من مسكن ثابت أو من أسرة : فالعلاقات بين الجنسين عابرة ومؤقتة ، والأطفال ينفصلون عن أمهاتهم حال اقتدارهم على تأمين قوتهم بأنفسهم .

من هذا الواقع للإنسان الطبيعي في حالة الفطرة الأولى يستطرد روسو قائلاً بأن البشر في الحالة الطبيعية ليسوا لا صالحين ولا أشراراً ، إذ لا تجمع بينهم أية علاقة أخلاقية أو واجبات مشتركة . وهنا تظهر عدم موافقة روسو على قول هوبس بأن الإنسان البدائي هو بطبيعته شرير لأنه لا يملك أية فكرة عن الخير وأنه فاسد وفاجر لأنه لا يعرف الفضيلة . وللرد على مقولة هوبس يقول روسو بما أن أهواء الإنسان البدائي محدودة ، فإن عددها ضئيل ونشاطها ضعيف . وهي علاوة على ذلك تجد ما يلجمها في الرأفة . فالرأفة تلعب في حالة الفطرة دور القوانين ، والأخلاق ، والفضيلة . وهي إذ تخفف من حدة نزوات الأنانية ، تسهم في المحافظة على الجنس البشري برمته .

وهكذا يمكن القول أنه طالما اقتنع الناس بكوخهم البسيط واكتفوا بلبس الجلود ثياباً ، وطالما لم ينشغلوا إلا بأعمال يستطاع فرد واحد أن يقوم بها ، وبفنون لا تستوجب مشاركة كثرة من الأيدي ، فإنهم يعيشون أحراراً ، وأصحاء ، وصالحين وسعداء .

ولكن ما أن راودت الإنسان الحاجة إلى أن يعاونه آخر ، وما أن أدرك الفرد الواحد فوائد جمع المؤونة لشخصين ، حتى اختفت المساواة ، وظهرت الملكية الفردية ، وأصبح العمل ضرورياً ، فتحولت الغابات الواسعة إلى حقول ضاحكة رواها البشر بعرق جباههم ، وحصدوا غلالها العبودية والبؤس والشقاء .

إذا مع ظهور الملكية العقارية يكون الجنس البشري قد خطا خطواته الأولى نحو الانحطاط كما يقول روسو . وهذه الخطوة تدين بوجودها لاكتشاف الزراعة ولابتكار صناعة الصلب . ومع منطق التطور أدى العمل في الأرض إلى تقسيمها ومن ثم تحول الحق في غلتها وبالتالي الحق في الأرض نفسها .

ومن عام إلى آخر تحول هذا الحق إلى حق الملكية العقارية[1] . كما نرى لم يكن روسو ميالاً لإضفاء طابع الحق الطبيعي على الملكية . بل يعتبرها نتيجة سلبية للتطور في حياة البشرية . ذلك لأن ملكية الأرض تولد اللامساواة ، وصراع المصالح ، والعبودية والشقاء .

إذاً من كل ذلك يمكن القول أن الإنسان في المجتمع الطبيعي ليس كما يراه هوبس أناني وفاسد وفي حرب دائمة مع الأفراد الآخرين بل هو عند روسو صالح ، وسعيد وذو رأفة . كما أن مساوىء حالة الفطرة التي ركز عليها هوبس لم تظهر برأي روسو إلا كنتيجة لتطور الحياة الاقتصادية والإجتماعية في المجتمع الطبيعي . فنتيجة لهذا التطور يظهر التفاوت الفاضح في الملكية الخاصة وفي الحقوق والحريات السياسية بين الناس . ونتيجة لهذا التفاوت في الملكية الخاصة لا بد إلا أن تنشب الحروب بين الأغنياء والفقراء . فكل هذه العوامل والصفات السيئة التي يشهدها المجتمع الطبيعي ليست برأي روسو الصفة الحقيقة للإنسان الفطري أو المجتمع الطبيعي . بل أن الإنسان يكتسبها في نهاية مرحلة الحالة الطبيعية . أي عندما تقوى دوافع الأنانية وتشتد عوامل المزاحمة والعداوة بين الناس . وهكذا يكون التطور الاقتصادي والإجتماعي هو الذي أفسد الأنسان ، والدولة الناشئة عن الانتقال من مرحلة المجتمع الطبيعي إلى المجتمع السياسي ليست سوى شراً أوجدته الظروف الخاصة في التطور وأهم شرورها ، ظهور عدم المساواة بين الأفراد[2] .

---

(1) أندريه كريسون . روسو حياته ـ فلسفته ـ منتخبات ـ ترجمة نبيه صقر ، ص 134 .
(2) جورج ساباين ـ تطور الفكر السياسي .

البند الثالث : العقد الإجتماعي وأساس الالتزام الإجتماعي

في الفصل الأول من كتاب العقد الإجتماعي يتساءل روسو قائلاً : يولد الإنسان حراً ، ومع ذلك فاستعباده هو عام وشامل وكثيراً ما يعتقد أحدنا أنه سيد غيره مع أنه محروم من حريته . فمتى ينشأ هذا التغير .

على هذا التساؤل يحاول روسو أن يؤكد بأن الالتزام الإجتماعي والخضوع للسلطة لا يمكن أن يقوما على أساس القوة ، إذ لا حق للأقوى . كما أن تأسيس السلطة على أساس حق الأقوى يعني إنكاراً لفكرة الحق كلية . فأي حق هو هذا الحق الذي يزول بزوال القوة ؟ .

كذلك لا يمكن تأسيس الالتزام الإجتماعي على فكرة السلطة الطبيعية للأب أو لأي رئيس يستمد سلطته من الطبيعة ، فالأسرة بالرغم من أنها أقدم التجمعات البشرية ، إلا أنها تقوم على الإرادة والاتفاق ، ذلك أن العلاقة بين الآباء والأبناء تنتهي بانتهاء حاجة الحماية للأبناء ، ولا تبقى الأسرة بعدها إلا حين تبقى الرغبة المشتركة في الإبقاء عليها ، أي بإتفاق الأعضاء المكونين لها . من هنا ينطلق روسو قائلاً ، أنه ما دامت الأسرة ، وهي التجمع الأول لا تقوم إلا على الإتفاق الحر ، فكذلك الجماعة السياسية لا يمكن تصور وجودها إلا على أساس اتفاق الأفراد المكونين لها فيما بينهم على الحياة المشتركة في الجماعة الواحدة . وهذا الإتفاق أي العقد الإجتماعي لا يمكن أن يكون سليماً وشرعياً إلا بموافقة الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة . بمعنى آخر ، إن روسو يرى في ظهور المجتمع السياسي ، والسلطة السياسية والحرية النتيجة المباشرة للعقد الإجتماعي المعقود بموافقة جميع الإرادات الحرة لجميع أفراد الجماعة الواحدة ، بحيث يكون الالتزام الإجتماعي للفرد داخل الجماعة التزاماً حراً وذاتياً .

إذا العقد الإجتماعي عند روسو هو عبارة عن إيجاد نوع من الاتحاد الذي يحمي شخص كل فرد وملكيته ويدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع ويطيع فيه الإنسان الفرد نفسه فقط بالرغم من أنه متحد مع الباقين . وبالتالي فإنه يبقى محتفظاً بأقصى درجات حريته .

وهكذا يمكن أن يختصر العقد على الشكل التالي :

« نحن الفرقاء المتعاقدون يضع كل واحد منا مع غيره ، شخصه وكل قوته تحت

إدارة الإرادة العامة العليا ، ونحن نقبل كهيئة كل عضو كجزء لا ينفصل عن الكل » .

بمقتضى هذا العقد يكون كل عضو قد تنازل عن نفسه وعن حقوقه الكاملة للجماعة وبما أن هذا التنازل نفسه مشروط على الجميع ، أي كل واحد يلتزم حيال الجميع ، فلا يضع أحد نفسه تحت قيادة فرد آخر ، بل يكون لكل فرد الحق على الآخر بقدر ما يمنحه هو نفسه من حقوق . ويكون كل فرد قد اكتسب قوة الجماعة ليحافظ بها على نفسه وعلى ما يملك . من هنا نرى أن الالتزام الإجتماعي عند روسو يستمد أهميته من أن كل عضو يكون ملتزماً دون أن يكون خاضعاً مع ذلك إلا لنفسه ، ويبقى حراً كما كان من قبل .

ونتيجة لإلتزام الفرد بالجماعة كلها ، تتكون الهيئة أو المجتمع السياسي الذي يكون كل فرد فيه حاكماً ومحكوماً في الوقت نفسه . حاكم لأنه عضو في الهيئة السياسية صاحبة السيادة ومشارك في نشاطاتها ، ومحكوم لأنه يخضع للقوانين التي تشرعها هذه الهيئة السياسية التي تتصف بأنها صاحبة الإرادة العامة .

مما تقدم نرى أن الشرط الأساسي في العقد الإجتماعي هو الشرط نفسه بالنسبة لجميع أفراد الجماعة . فجميع الأفراد يلتزمون بنفس الشروط كما يتمتعون بنفس الحقوق .

وبالتالي فإن الهيئة السياسية أي الدولة الناشئة عن العقد لا يمكن لها أن تحمل أحد أعضاءها أكثر من غيره . ذلك لأن الميثاق الإجتماعي بالصيغة التي تم فيها الإتفاق لم يقض على المساواة الطبيعية ، بل على العكس من ذلك ، فقد أحل المساواة الأخلاقية والشرعية محل ما أوجدته الطبيعة من تفاوت مادي بين الناس ، فالناس الذين قد يكونون غير متساوين من حيث القوة أو الذكاء ، يصبحون متساوين جميعاً عرفاً وقانوناً . كذلك فإن تنازل الأفراد عن جميع حقوقهم الطبيعية للهيئة السياسية لا يعني أن الأفراد يفقدون حرياتهم وحقوقهم بمجرد اتحادهم ، بل على العكس فهم يستعيضون عنها بحقوق وحريات مدنية تقررها الجماعة السياسية ، وتتولى الدولة حمايتها . ذلك هو الهدف من تكون المجتمع السياسي المنظم أي الدولة عند روسو . ويبرر روسو وجهة النظر هذه ، بأنه ما دام تنازل الأفراد عن حقوقهم الطبيعية كلياً ، فإن المساواة تبقى بالنسبة لجميع الأفراد قائمة . وحيث المساواة قائمة فإن الحرية ستكون كذلك ، وأن اعتداء أي فرد على حقوق وحريات الآخرين ، إنما يكون في الوقت ذاته

اعتداء على نفسه وعلى المجموع .

البند الرابع : نظرية روسو في الإرادة العامة

اعتبر روسو أن الأفراد حين اتفقوا على إقامة المجتمع السياسي المنظم ، إنما اتفقوا على تنازل كلا منهم للمجموع ، عن حقوقه في السيادة ، وهذا يعني أن تشترك إرادة الفرد مع إرادة الآخرين لخلق ما يسمى بالإرادة العامة . ولذلك اعتبر روسو موافقة جميع الأفراد ضرورية لإقامة العقد الإجتماعي الإتحادي المنشيء للدولة ، صاحبة الإرادة العامة . والإرادة العامة برأي روسو ليست مجرد حاصل جمع الإرادات الخاصة أو مجرد إرادة الجميع أو إرادة الأغلبية . فروسو يميز بين نوعين من الإرادة . النوع الأول وهو إرادات الأفراد الخاصة الساعية وراء المصالح الخاصة والأفعال الخاصة وفقاً للغريزة الطبيعية لأنانية الأفراد . والنوع الثاني هو الإرادة العامة التي لا تسعى إلا وراء المصلحة العامة والأفعال العامة .

وبما أن المجتمع السياسي كهيئة سياسية هو صاحب السيادة لا يمكن أن تكون له سوى إرادة عامة مجردة عن الأهواء والأطماع الخاصة . ولهذا فإنه لا ينبغي المزج بين هذه الإرادة العامة للمجتمع والمنزهة عن الأغراض الشخصية والغريبة عن مصالح الإرادات الخاصة ، وبين إرادات المجموع أو إرادات الأفراد في المجتمع . ولكون الإرادة العامة هي إرادة الشعب فيجب أن تكون فوق الإرادات الفردية الخاصة . وبالتالي فعلى الأقلية أن تخضع للإرادة العامة المتمثلة بالأغلبية . فعدم خضوع الأقلية لرأي الأغلبية يعني وقوع الأقلية بالخطأ الذي أساسه الجهل . فإن زال الجهل يصبح بإمكان الأقلية أن تدرك أن إرادتها لا تختلف عن إرادة الأغلبية . لذلك اعتبر روسو أن إرادة الأغلبية تمثل دائماً الإرادة العامة ، وأن ارغام الأقلية لإرادة الأغلبية أي الإرادة العامة يجعل من الأقلية أكثر حرية مما لو استقلت برأيها . هكذا يتمكن الشعب صاحب الإرادة العامة من صيانة ا مجتمع السياسي ومؤسساته والذي انتقل إليه وتعهد بالحفاظ عليه . وبهذه الإرادة العامة يستطيع الشعب أيضاً أن يحمي المجتمع من أطماع الإرادات الخاصة . ويتم ذلك بالخضوع للقوانين التي تتجلى فيها حرية المواطن المشترك الدائم بالإرادة اعامة . ولهذا فإن المواطن عندما يطيع القوانين فإنما يطيع الإرادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع . وإذا ثار على القوانين وجب رده بالقوة إلى الطاعة لأن ثورته تعني تمرده على إرادته هو . كذلك فإن المطالبة

بإخضاع الأقلية للقوانين التي صوتت عليها الأغلبية ، هي مطالبة لتحقيق الحرية في المجتمع لا خرقها . فالتصويت على اقتراح قانون لا يهدف في الواقع الموافقة على الاقتراح أو رفضه ، بل يهدف لمعرفة ما إذا كان هذا الإقتراح مطابقاً للإرادة العامة أم لا . وهذه المعرفة لا يمكن الوصول إليها إلا بعد التصويت .

« فعندما ينتصر الرأي المناقض لرأيي ، فإن هذا لا يبرهن على شيء سوى أنني كنت مخطئاً ، وأن ما كنت أقدر أنه الإرادة العامة لم يكن كذلك . ولو أن رأيي الخاص انتصر ، لكنت فعلت غير ما أردت ، وحينئذ ما كنت لأكون حراً » .

فالإشتراك في التصويت العام من قبل جميع أفراد المجتمع عند بلوغهم سناً معيناً هو شرط أساسي للمشاركة في السلطة وللإفصاح عن الإرادة العامة للجماعة .

البند الخامس : خصائص السيادة

هناك تماثل كبير بين السيادة والإرادة العامة . فالسيادة هي ممارسة الإرادة العامة للمهام المنوطة بها . وهذا يعني أن السيادة الحقيقية هي سيادة الشعب المتمثلة بالإرادة العامة المكونة من اتحاد جميع الأفراد في العقد الإجتماعي . فإرادة صاحب السيادة هي السيادة نفسها ، وتتمثل في سيطرة الجسم السياسي على جميع أعضاءه وفي تفاعلها مع الإرادة العامة . وخصائص السيادة هي نفس خصائص الإرادة العامة . فهي غير قابلة للتصرف وغير قابلة للتقسيم كما أنها معصومة عن الخطأ ومطلقة .

غير قابلة للتصرف :

برأي روسو إذا كان بإمكان السلطة أن تتنازل عن نفسها وتنتقل من هيئة لأخرى ، فإن السيادة لا يمكنها القيام بذلك . فطالما أن الإرادة العامة المتمثلة بإرادة الجماعة كلها هي سيدة نفسها ، فلا يمكنها أن تخضع لأي طرف آخر . وبما أن صاحب السيادة هو الشعب فلا يمكنه أيضاً أن يتمثل إلا بشخصه . وهذا يعني أنه لا يستطيع التنازل عن إرادته العامة لأي كان . فإن فعل يكون قد استبدل إرادته العامة بإرادة خاصة . وهذا ما يتناقض مع الهدف من وجود الدولة . فالإرادة الخاصة تنزع بطبيعتها نحو الامتيازات ، بينما تنزع الإرادة العامة نحو المساواة . والشعب عندما يتنازل عن إرادته العامة لطرف ما يكون قد حكم على نفسه بالتفكك والفناء كشعب وكيان .

ولنفس السبب الذي يجعلها غير قابلة للتصرف لا يمكن أن تكون ممثلة بأحد أو

أن تناب . فإما أن تكون السيادة نفسها أو لا تكون سيادة . إذن لا يمكن لنواب الشعب أن يمثلوه . فهم ليسوا ممثلين له ، بل مندوبين عنه . ولهذا فبالرغم من اعطائهم السلطة من قبل الشعب ، فلا يمكنم اتخاذ قرارات نهائية يرفضها الشعب . وكل قانون لم يوافق عليه الشعب بنفسه هو لاغ وليس بقانون . وهذا يعني أن الشعب لا يمكن أن يضع لنفسه قيوداً للمستقبل على شكل نائب أو ممثل[1] .

غير قابلة للتقسيم :

لنفس الأسباب التي تجعلها غير قابلة للتصرف ، فإن السيادة غير قابلة للتجزئة أو الانقسام . فالإرادة إما أن تكون عامة أو لا تكون . وإما أن تكون إرادة مجموع الشعب أو إرادة جزء منه فقط . الأولى تعبر عن عمل سيادة لها قوة القانون ، والثانية لا تعبر إلا عن إرادة خاصة مختلفة . إذن تقسيم السيادة ليس سوى قضاء عليها . كما أن تقسيمها إلى سلطة تشريعية وسلطة تنفيذية كما عند مونتسكيو ليس سوى قضاء عليها أيضاً .

« ولكن رجال السياسية فينا ، يجعلون من هيئة السيادة كائناً خيالياً مكوناً من فلذات جيء بها من بعيد ، كما لو أنهم كانوا يركبون الإنسان من شتى أجسام ، للواحد منها عينان ، وللثاني ذراعان ، وللثالث رجلان ، ولا شيء غير هذا . لقد قيل : أن دجالي اليابان يشرحون غلاماً على مرأى من الناظرين ، ثم يرمون بهذه الأعضاء ، الواحد تلو الآخر ، إلى الهواء ، ثم يسقطون الغلام ثانية حياً كامل الأعضاء . هذه هي شعوذات رجال السياسة فينا ، على وجه التقريب . فإنهم بعد أن قطعوا أوصال الهيئة الإجتماعية بتعاويذ جديرة بالعرض ، يعودون إلى تجميع الإجزاء دون أن ندري كيف يفعلون ذلك »[2] .

لقد وقعوا في الخطأ لأنهم اعتبروا أن هذه السلطات هي أجزاء من السيادة ، ولم يدركوا أنها في الحقيقة معطيات لها .

معصومة عن الخطأ :

الإرادة العامة لا يمكن لها أن تخطيء . إنها دائماً على صواب ، وتسعى دائماً نحو المصلحة العامة . فصاحب السيادة المتمثل بجميع أفراد الشعب المكونين له لا يمكن أن تكون له مصلحة متناقضة مع مصلحتهم ، ولا يمكن أن يسعى لإلحاق الأذى بأعضائه . بل أن كل عمل من أعماله التي هي أيضاً من أعمال الإرادة العامة يقع على

---

(1) جان جان روسو . العقد الإجتماعي ، ترجمة بولس غانم ، ص 127 .

(2) ج . ج . روسو ، العقد الإجتماعي ، ص 41 - 42 .

الأفراد ويلزمهم على قدم المساواة .

ومع ذلك فإذا كانت الإرادة العامة لا تنزع إلا للمصلحة العامة فلا يعني ذلك أن قرارات الشعب تكون دائماً على صواب . فالشعب بالرغم من أنه يسعى دائماً للخير فإنه غالباً ما يخدع ، ولا يعود يعرف أين يكمن الخير . والسبب في انخداع الشعب يعود لبعض الإرادات الخاصة الباطلة التي تحول دون تكوين إرادة عامة صائبة أو تفسدها . وللقضاء على تأثير الإرادات الخاصة على الإرادة العامة يقترح روسو تطبيق الإقتراع العام والواسع والكفيل بتكوين إرادة عامة حقة وصادقة . حيث يستطيع كل فرد مشترك في الإقتراع أن يختار ما يريد بصفته الفردية المحضة ، مما يؤدي إلى استبعاد تدخلات المجتمعات الجزئية كالجمعيات والأحزاب والنقابات في الإرادة العامة والتأثير عليها . ذلك لأن تلك المجتمعات الجزئية لا تقوم إلا على حساب المجتمع السياسي أو الجسم السياسي الناشىء عن العقد .

مطلقة :

إذا لم يكن الجسم السياسي سوى شخص معنوي مكوّن من اتحاد أعضائه . وإذا لم يكن له من اهتمامات سوى العمل على الحفاظ على بقائه الخاص ، فإنه يتوجب أن تكون له سلطة شاملة وملزمة لتحريك كل جزء وإعداده بالشكل الأمثل ليتلاءم مع الكل . وبما أن الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه ، فإن العقد الإجتماعي يمنح الجسم السياسي سلطة مطلقة على جميع أعضائه أيضاً . وهذه السلطة التي تمسك بها الإرادة العامة هي نفسها السيادة[1] .

نلاحظ هنا كيف يتجلى التعارض وبوضوح عند روسو بين نزعته الفردية ودفاعه عن الفرد وحقوقه وبين الإعتراف للجماعة وإرادتها العامة بسلطات مطلقة لا حدود لها . ولإزالة هذا التعارض يحاول روسو الإبقاء على بعض الحقوق التي تمكن المواطنين من التمتع بها بصفتهم بشراً وتخفف من تطرف السلطة المطلقة للدولة

ولكننا إذا ما نظرنا في الشخص العام ، وجب علينا أن ننظر أيضاً في الشخص الخاص الذي من مجموعة تتألف تلك الهيئة والذي يستقل عنها حياة وحرية ، بحكم الطبيعة . ومن ثم لا بد لنا أن نميز بين حقوق المواطنين وحقوق هيئة السيادة ، ثم بين

---

(1) ج . ج . روسو . العقد الإجتماعي ، ترجمة بولس غانم 1972 ، ص 46 .

الواجبات التي يحتم على المواطنين أن يقوموا بها بصفة كونهم رعايا وبين الحقوق الطبيعية التي يجب أن يتمتعوا بها بصفة كونهم بشراً .

ومن المسلم به أن كل ما يتخلى عنه الفرد ، بالميثاق الإجتماعي ، في سلطة ومال وحرية هو ، فقط الجزء الذي تهتم له الشركة الجماعية وتفيد من استعماله ، ولكن من المسلم به أيضاً أن هيئة السيادة هي وحدها الحكم في تقدير أهمية ما تهتم له . مطلقة ، معصومة ، لا تقبل الانقسام ، وغير قابلة للتصرف ، بهذه الصفات الأربعة أراد روسو كما يرى جان جاك شيفاليه أن يقيم صرح سيادة لا خطر منها على المحكومين ، ومع ذلك فهي سيادة لا تقل هيبة وجلالاً وتطلباً عن سيادة رجل واحد ، كما هي عند بودان وهوبس وبوسويه . سيادة الشعب ، أي سيادة المواطنين في مجموعهم ، سيادة مجردة تماماً ، حلت محل السيادة العيانية لدى شخص مثل لويس الرابع عشر ، المغتصبة من سيادة الله . سيادة تضع في مقابل أنا الدولة الخاصة بالملك المطلق ، نحن الدولة الخاصة بالمحكومين في مجموعهم [1] .

البند السادس : القانون عند روسو

إن القانون هو التعبير عن الإرادة العامة . فهو العلاج الوحيد لمنع تسلط الإرادات الخاصة التعسفية المتسلمة زمام السلطة . وللقانون يعود الفضل في الحرية والمساواة والعدل. فهو وحده استطاع أن يخضع الأفراد ليجعلهم أحراراً. إنه أسمى المؤسسات البشرية بأسرها لأنه انعكاس للنظام الإلهي في العالم الدنيوي .

وطالما أن القانون كذلك ، فينبغي أن يكون موضوعه عاماً بمضمونه توجهاً شاملاً وبعيداً عن الاهتمامات الجزئية . فالجزئيات لا تدخل أبداً ضمن اهتمامات القانون .

و عندما أقول أن غرض القوانين هو دائماً عام ، فإني أعني أن القانون ينظر إلى الرعايا على أنهم أجسام وإلى الأفعال على أنها مجردة ، ولا ينظر إلى الإنسان على أنه شخص ، ولا إلى الأفعال على أنها خاصة . وهكذا ، فإن القانون يمكنه أن يقرر بأنه ستكون هناك امتيازات ، ولكن لا يمكنه أن يمنح بالتسمية أي امتياز لأي كان من الناس . ويستطيع القانون

---

(1) المصدر نفسه .

(2) ج . ج . شوفالييه . أمهات الكتب السياسية ، ص 267 ، دمشق 1980 .

خلق طبقات متعددة من المواطنين ، وتحديد الصفات التي تخول حق الحصول عليها ، ولكن لا يمكنه أن يسمي فلاناً أو فلاناً ليندمج في هذه الطبقات ، ويستطيع أن ينشيء حكومة ملكية وارثاً ورائياً ، لكنه لا يستطيع أن ينتخب ملكاً ، ولا أن يسمي أسرة ملكية : وقصارى القول أن كل وظيفة تتعلق بغرض شخصي لا تدخل أبداً في اختصاص السلطة التشريعية »[1] .

بعد هذا العرض لغرض القانون وماهيته يرى روسو أنه لا يمكن للقانون أن يكون ظالماً . فطالما أن صاحب السيادة هو الشعب بجميع أفراده هو نفسه المؤهل لسن القوانين ، فلا يمكن لأحد أن يظلم نفسه . وبالتالي فإن القوانين لا تمثل سوى التعبير عن الإرادة العامة المتمثلة بمجموع الشعب . وهكذا **فإنه لا يمكن للحاكم الذي ليس في الحقيقة سوى مندوباً عن الشعب صاحب السيادة أن يكون فوق القوانين بل خاضعاً لها .**

الشعب إذن بمجموع أفراده الذي يخضع للقوانين يجب أن يكون هو الواضع **لها** . فطالما أن القوانين تشكل الشرط الأساسي لتنظيم الهيئة السياسية المشتركة بين جميع أفرادها ، يكون من حق كل فرد من أفرادها أن يشترك في وضعها . ولكن السؤال الذي يتبادر للذهن هو ، **كيف يكون بإمكان الهيئة السياسية أن تضع القوانين المنظمة لها** ؟ وما هو هذا الجهاز الذي يهديها لوضع القوانين الملائمة والضرورية وتنفيذها ، **طالما أنها كهيئة مكونة من جمهور أعمى لا يعرف على الغالب ما يريد ولا يعرف ما هو خير له . على هذه التساؤلات يحاول روسو الإجابة مركزاً على دور المشرع وضرورة وجوده ضمن الهيئة السياسية .**

والشعب من تلقاء نفسه ، يريد الخير دائماً ، ولكنه من تلقاء نفسه أيضاً ، لا يراه دائماً ، والإرادة العامة هي دائماً على صواب ، ولكنها ليست دائماً مستنيرة . فيجب أن نريها الأغراض كما هي ، وأحياناً كما يجب أن تظهر لها ، ويجب أن ندلها على السبيل السوي الذي تبحث عنه ، وأن نجعلها بمأمن من أن تغرر بها الإرادات الخاصة ، ويجب أن نضع أمام عينيها الأمكنة والأزمنة ، ونوازن أمامها بين مظاهر المزايا الحاضرة الجذابة الحساسة ومخاطر الشرور البعيدة الخفية . والأفراد يرون الخير الذي ينبذونه ، وجمهور الشعب يريد الخير الذي لا يراه ، وكل من هؤلاء يحتاج إلى أدلاء : فيجب إلزام بعضهم بأن يجعلوا إرادتهم مطابقة لوحي عقولهم وبعضهم

(1) ج . ج . روسو ـ العقد الإجتماعي ، ص 54 .

الآخر بأن يعرفوا ما يريدونه ، فينتج ، عندئذ ، من الأضواء العامة ، اتحاد الفهم والإرادة في الهيئة الإجتماعية ، ومن هذا تنتج مشاركة الأجزاء الصحيحة ، وأخيراً القوة الكبرى للكل . ومن هذا جميعه تولد ضرورة وجود مشترع »[1]

ومع أن المشرع هو الذي يضع القوانين ، فهو ليس بصاحب سيادة ولا يمكنه أن يحكم الشعب ، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يمنح القوانين التي يضعها قوة تنفيذية لأنه لا يمكن الإطمئنان إلى أن إرادة المشرع وهي إرادة خاصة تتوافق مع الإرادة العامة إلا بعد المرور بإقتراع عام وحر يشترك فيه الشعب . حيث يستطيع منح القوانين التي يخضع لها القوة التنفيذية . هكذا إذن تكون سلطة التشريع حق ملازم للشعب ، بحيث لا يستطيع هو نفسه أن يتنازل عنه . فوفقاً للعقد الإجتماعي لا يمكن لأحد إلا للإرادة العامة أن تلزم أفراد المجتمع .

البند السابع : الحكومة ونظام الحكم الأمثل

برأي روسو ، كما أن الإرادة العامة هي واحدة لا تتجزأ ، فإن السلطة ذات السيادة والمتمثلة بالإرادة العامة هي واحدة لا تتجزأ . وبدون أن يخلط بين السلطتين التشريعية والتنفيذية ، يحدد روسو أن السلطة ذات السيادة هي التي تتخذ القرارات ذات الطابع العام ، وهذه القرارات هي القوانين . ولكن القوانين تحتاج إلى قوة عامة لتنفيذها . هنا يرى روسو أن مكمن هذه القوة العامة التي ينبغي عليها تنفيذ القوانين يتمثل في السلطة التنفيذية أي الحكومة . فالحكومة يجب أن تبقى بتصرف السلطة ذات السيادة لتنفيذ إرادتها . فهي الجهاز الذي يتصرف بالقوة العامة ويتحكم بها وفقاً لمشيئة الإرادة العامة . إنها ليست سلطة ذات سيادة ، بل أداة تنفيذية بيد صاحب السيادة لتنفيذ مشيئته ، كتنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية . والشخص المكلف بهذه الوظيفة يسمى والياً أو ملكاً .

أما كيف تنشأ الحكومة في المجتمع السياسي ؟ بالتأكيد ، لم تنشأ الحكومة بموجب عقد يتم بين الشعب والمكلف بمهامها ، ذلك أنه من غير المعقول برأي روسو أن نتصور عقداً يتعهد بموجبه أحد الطرفين بأن يأمر والثاني بأن ينصاع . ففي المجتمع السياسي لا يوجد سوى عقد واحد وهو العقد المنشىء للدولة . والفصل

---

(1) ج . ج . روسو ، العقد الإجتماعي ، ص 56 .

الوحيد الذي من شأنه أن ينشيء الحكومة هو القانون الصادر عن الإرادة العامة . وبالتالي يكون ممثلو الحكومة من قادة ورؤساء عبارة عن موظفين لدى الشعب . وتقوم وظيفتهم على أساس خضوعهم للواجبات التي يفرضها عليهم الشعب .

« إن عمل إنشاء الحكومة ليس البتة عقداً ولكنه قانون ، وأن ممثلي السلطة التنفيذية ليسوا البتة سادة الشعب بل ضباطه ، وأن الشعب يمكنه توليتهم وعزلهم متى شاء ، وأنه ليس من شأنهم التعاقد ولكن الطاعة ، وأنهم ، بممارستهم للوظائف ، التي تعهد فيها الدولة إليهم ، إنما يقومون بواجبهم كمواطنين ، دون أن يكون لهم الحق بالمنازعة في الشروط[1] .

أما في ما يتعلق بأشكال الحكم ، فإنها تبقى بنظر روسو عبارة عن أشكال تنظيمية للسلطة التنفيذية . فمهما اختلفت أشكال الحكم ، تبقى السلطة ذات السيادة كامنة في الشعب . فهذا الأخير قد يعهد بالسلطة التنفيذية إما إلى الجزء الأكبر منه وهنا يكون الحكم ديمقراطياً ، وإما إلى عدد صغير من الأشخاص ، وهنا يكون الحكم أرستقراطياً ، وإما إلى شخص واحد يستمد جميع الحكام الآخرين سلطتهم منه ، وهذا الشكل الأخير هو الحكم الملكي .

بالرغم من تمنع روسو عن اعطاء تقييم لأشكال الحكم الثلاثة هذه فإنه لم يستطع أن يخفي ميوله وعواطفه السياسية بالنسبة لكل شكل من أشكال الحكم .

أ ـ الحكم الديمقراطي

في الحكم الديمقراطي يرى روسو أن عمل الشعب لا يقتصر فقط على إقرار القوانين بل أيضاً على إقرار الإجراءات الخاصة المطلوبة من أجل تنفيذها . وهنا يكون الشعب قد قام بمهام السلطتين التشريعية والتنفيذية معاً . وهذا شيء سيء لأنه لا ينبغي أن يكون الشعب الذي يضع القوانين هو نفسه الذي ينفذها . فالشعب لا يسعه الإجتماع باستمرار لممارسة السلطة التنفيذية . ولكون الحكم الديمقراطي يتطلب ضيق في رقعة الدولة إلى أقصى حد ، وبساطة عظيمة في العادات ، وقدراً عظيماً من اليقظة والشجاعة لدى كل مواطن ، وهذا غير متيسر إلا لدى الآلهة ، يكون الحكم الديمقراطي غير مناسب للبشر . ولعله يناسب الآلهة .

---

(1) ج . ج . روسو ، العقد الإجتماعي ، ص 135 .

ب ـ الحكم الأرستقراطي :

بموجب هذا الشكل من الحكم يعهد إلى عدد قليل من الشعب لتنفيذ مهام الحكومة . وهذا الشكل إما أن يكون طبيعياً كما في المجتمعات البدائية ، وإما انتقائياً وإما وراثياً . فالحكومة الوراثية هي أسوء أشكال الحكم والانتقائية هي أفضلها ، لأنها تمثل الأرستقراطية الحقيقية بمعناها الصحيح « إن أفضل الأنظمة وأقربها إلى طبيعة الأشياء أن يحكم الحكماء عامة الشعب إذا كان أكيداً أن هؤلاء الحكماء إنما يحكمون الشعب لمصلحته لا لمنفعتهم »[1] .

وإذا كان هذا النظام الانتقائي لا يتطلب من الفضائل بقدر ما يتطلبه النظام الديمقراطي ، فإنه مع ذلك يستوجب بعض الصفات الحسنة والخاصة به . كالإعتدال عند الأغنياء والقناعة عند الفقراء[2] . هذا لأنه لا يمكن توفير المساواة التامة فيه . فالمساواة التامة لم تؤمن حتى في إسبارطة نفسها .

ج ـ الحكم الملكي :

هو أقوى أشكال الحكم . لأن الأمير الحاكم فيه وهو الشخص الطبيعي الذي يجمع بين يديه وفي نفس الوقت ، إرادة الشعب وإرادته ، والقوة العامة للدولة ، وقوى خاصة للحكومة . وكل ذلك للعمل في سبيل هدف واحد . لذلك ليس هناك من حكم يكون فيه للحاكم ذلك القدر من النفوذ الهائل . فآلة الحكم كلها بين يديه .

« وهكذا ، فإن إرادة الشعب ، وإرادة الأمير ، وإرادة الدولة العامة ، وقوة الحكومة الخاصة ، كل هذا ، يستجيب للباعث هو نفسه ، وجميع نوابض الآلة هي في يد واحدة ، وكل شيء يتجه نحو الغاية نفسها ، وليس هناك من حركات مضادة فيتلاشى بعضها بعضاً ، ولا يمكن تصور نوع من القوانين الأساسية ينتج فيه أقل مجهود أضخم عمل . فأرخميدس ، وقد تصورته جالساً إلى شاطىء البحر يتولى بدون مشقة تعويم مركب كبير ، يعيد إلى ذهني ملكاً لبقاً يحكم ، وهو في مكتبه ، ممالكه الواسعة ويحرك كل شيء وهو باد جامداً لا يتحرك[3] .

---

(1) ج . ج . روسو . العقد الإجتماعي ، ص 94 .
(2) ج . ج . روسو ، العقد الاجتماعي ، ص 95 .
(3) ج . ج . روسو . العقد الإجتماعي ، ص 96 .

ولكن بالرغم من هذا النفوذ الكامن في الحكم الملكي ، فإن الهدف الذي يسعى إليه هذا الحكم ليس تحقيق السعادة العامة ، بل سعادة الحاكم وعلى حساب الدولة . فإرادة الحاكم بالقوة التي بين يديه تستطيع أن تهيمن وبسهولة على الإرادات الخاصة الأخرى . كما أن الملوك الذين لا يكتفون أبداً بالسلطة التي يمنحهم إياها الشعب بمحبته ، لا يأخذون لأنفسهم سوى المبادىء التي تعود عليهم بالفائدة . وهكذا تراهم لا يتمنون أن يؤول حال الشعب إلى ازدهار وأن يصبح مرهوب الجانب ، بل يؤثرون أن يبقى ضعيفاً ، بائساً كيلا يقوى على مقاومتهم . إذن لكي يبقى الحكم الملكي شرعياً وبدون انحراف ، ينبغي على الملك أن يتقيد ببنود العقد الإجتماعي ، حيث يكون الشعب بمجموعه صاحب السيادة ولا يكون الملك سوى الوكيل الوحيد على السلطة التنفيذية .

من خلال هذا العرض نلاحظ أن كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قابل برأي روسو لأن يكون أفضل أشكال الحكم في ظروف محددة ، وأسوأها في ظروف أخرى ، وهنا يكون الشعب إذا ما تغيرت الظروف مخولاً أن يلغي شكل الحكم القائم ويستبدله بشكل آخر .

متأثراً بأفكار مونتسكيو المتعلقة بتبعية شكل الحكم لطبيعة الدولة الجغرافية والاقتصادية والإجتماعية ، اعتبر روسو أن المناخ ، ومساحة الدولة ، وكثافة سكانها ، من العوامل المحددة لشكل الحكم فيها . فحيثما تكون الأرض شديدة الخصوبة ، يكون النظام الملكي أنسب أشكال الحكم . أما البلدان التي تعيش في بحبوحة نسبية فتناسبها الحكومات الحرة . وتتناسب الديمقراطية مع الدول الصغيرة ، والأرستقراطية مع الدول المتوسطة ، والملكية مع الدول الكبرى .

الفصل السابع

سييس 1748 - 1836

ولد عمانويل جوزيف سييس عام 1748 في مدينة فريجوسFrejus في جنوب فرنسا من أسرة فقيرة . وبسبب نبوغه الذي أشتهر به أرسله اليسوعيون إلى باريس لإتمام دراسته على نفقتهم الخاصة . بعد انهاء دراسته تولى عدة مناصب لاهوتية وسياسية . ففي عام 1787 أنتخب من بين ممثلي الاكليروس في الجمعية الأقليمية في مقاطعة أورليان . وفي عام 1791 أنتخب عضواً في هيئة إعداد الدستور ، ثم عضواً في الهيئة البرلمانية العليا عام 1792 . كما عين سفيراً لفرنسا في برلين ثم أنتخب عام 1799 عضواً في هيئة الخمسة الحكومية العليا .

منذ وجوده في أورليان كان فكر سييس قد بدأ يتجه اتجاهه الواضح . فبسبب انتمائه للطبقة الثالثة البعيدة عن مراكز الحكم والامتيازات التي كان يوفرها ، فقد تعلق سييس بكل ما من شأنه أن يضمن المساواة في الفرص والحريات الفردية في المجتمع الملكي الفرنسي . وللتعبير عن هذه الأفكار الحاقدة على النظام الملكي المنهار اقتصادياً وعلى طبقة الاقطاع ، والكنيسة ، وكبار رجال الإدارة المقربين للملك ، نشر سييس مؤلفاته التي كانت بمثابة الشرارة في اشعال الثورة الفرنسية . وهذه المؤلفات كانت كالتالي . نظرات في وسائل التنفيذ التي يستطيع ممثلو فرنسا التصرف بها في عام 1789 . وبحث في الامتيازات ، وكتاب البحث ، وأخيراً كتابه الشهير ما هي الطبقة الثالثة الذي بيع منه في عدة أيام أكثر من 30000 نسخة . لقد أعتبر هذا المؤلف الأخير من افضل ما كتبه سييس ، أولاً لأنه طغى بشهرته على كل مؤلفات سييس الأخرى ، وثانياً لأنه تضمن معظم أفكار سييس الثورية والهادفة إلى دحض

الميراث الفكري التاريخي الخاص بالنظام الملكي الفرنسي . يقدم سييس كتابه هذا بشكل بيان يتضمن مطالب الطبقة الثالثة ، ويقسم خطه ضمن إطار ثلاثة أسئلة يحاول أن يجيب عليها . وهي :

1 ـ ما هي الطبقة الثالثة ؟ كل شيء .
2 ـ ماذا كانت حتى الآن في النظام السياسي ؟ لا شيء .
3 ـ ماذا تطلب ؟ أن تكون شيئاً ما .

البند الأول : الطبقة الثالثة هي كل شيء

يحاول سييس تعريف الأمة على أنها مجموعة من الأفراد اتحدوا مع بعضهم البعض في ظل قانون مشترك . أما الأفراد الآخرين الذين يتميزون عن غيرهم بالامتيازات المدنية والسياسية ، فإنهم لا يؤلفون سوى جسماً غريباً عن الأمة ، أي دولة داخل الدولة . والأفراد الذين يعتزون بعدم مشاركتهم في النشاط العام للأمة ومع ذلك يستولون على النصيب الأكبر من الانتاج العام ، هم ليسوا من الأمة بل غرباء عنها وحتى عبئاً عليها .

فالطبقة الثالثة هي الأمة الحقيقية . فهي تتمتع بجميع الصفات التي تجعل منها أمة . فإلى ماذا تحتاج الأمة لكي تعيش وتزدهر؟ سؤال يطرحه سييس ليجيب عليه قائلاً : أن الأمة تحتاج إلى الأعمال الخاصة والوظائف العامة . والطبقة الثالثة هي الطبقة الوحيدة التي تقوم بالأعمال الخاصة المفيدة للمجتمع ، كالزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، وكذلك في العلوم والمهن الحرة ، وحتى في الأعمال الخاصة الأقل إحتراماً . أما بالنسبة للوظائف العامة ، فإن الطبقة الثالثة تؤمن تسعة أعشار القائمين عليها . وهذا يعني برأي سييس أن الطبقة الثالثة هي التي تقوم بعبء الأعمال الشاقة في الوظائف العامة ، سواء في الجيش أو القضاء ، أو الكنيسة ، أو الإرادة العامة . أما المناصب الفخرية والمربحة فهي وقف على أصحاب الامتيازات الذين لا يستحقون ، ومحرمة على أبناء الطبقة الثالثة . إن هذا الحد من حقوق الطبقة الثالثة يعتبر برأي سييس خيانة للشأن العام ولا مساواة قبيحة . فالمناصب العليا يجب أن تكون رهناً بأصحاب المواهب والجدارة . كما أن نظام الامتيازات ليس من شأنه أن يؤدي إلا إلى ارتفاع كلفة المناصب العليا وتدني مستوى العمل فيها ، وإعاقة نشاط الأمة[1] .

(1) ف . فولغين . فلسفة الأنوار ، ترجمة هنرييت عبودي ، دار الطليعة ، بيروت . ص 354 .

« فمن الذي يجرؤ على القول أن الطبقة الثالثة لا تملك في ذاتها كل ما يلزم لتشكيل أمة كاملة ؟ أنها الرجل القوي الصلب الذي ما تزال إحدى ذراعيه في القيد . فلو نزعنا نظام الامتيازات لما صارت الأمة شيئاً أقل ، بل شيئاً أكثر . فما هي الطبقة الثالثة ؟ كل شيء ، ولكنها كل معوق ومضطهد . وماذا يكون مصيرها بغير نظام الامتيازات ؟ كل شيء ، ولكن كل حر ومزدهر . لا شيء يمكن أن يسير سيراً حسناً بدونها ، وكل شيء قد يسير على نحو أفضل بما لا يقاس بدون غيرها[2] .

إذن الامتيازات تتعارض مع الحق العام . ومصالح أصحاب الامتيازات تتعارض مع مصالح الأمة . ولهذا فإن طبقة أصحاب الامتيازات التي تسعى دائماً لابقاء الأمة أسيرة الاضطهاد والحرمان هي غريبة عن الأمة . غريبة بكل شيء ، بكلها ، وبامتيازاتها المدنية ، وبحقوقها السياسية ، وأخيراً بسعيها نحو مصلحتها الخاصة وليس نحو المصلحة العامة .

وهكذا يستنتج سييس أن الطبقة الثالثة هي كل شيء . فطالما أن الطبقة صاحبة الامتيازات هي جزء غريب عن الأمة ، تكون الطبقة الثالثة هي كل ما ينتمي إلى الأمة . وكل ما لا يكون من الطبقة الثالثة لا يمكن أن يعتبر نفسه أنه من الأمة .

البند الثاني : الطبقة الثالثة هي لا شيء

يعتبر سييس أن الطبقة الثالثة طيلة تاريخ النظام الملكي الفرنسي لم تكن شيئاً . فالطبقة الثالثة هي مجموع أولئك الذين ينتمون إلى طبقة العامة ، والذين يخضعون للقانون العام . بمعنى أوضح إنها جمهور المحرومين من الامتيازات . والمحروم ليس أمامه للهرب من حرمانه سوى اتباع الأساليب الخسيسة والارتباط بأحد أصحاب الامتيازات . والطبقة الثالثة لم تكن في تاريخها ممثلة تمثيلاً حقيقياً . فتمثيلها لم يكن إلا عبر أشخاص منحوا لقب النبالة أو أشخاص منحوا امتيازات مؤقتة . إذن لم يكن للطبقة الثالثة من حقوق سياسية تتمتع بها . وهذا يعني أن الطبقة الثالثة لم تكن أبداً حرة . فالحرية لا تتحقق بالامتيازات ، بل بالحقوق العامة لكل فرد من أفراد الأمة .

---

(2) ج . ج . شوفالييه ، أمهات الكتب السياسية ، ص 308 .

إذن فالطبقة الثالثة التي كان يجب أن تكون كل شيء ، هي لا شيء ، والسبب في ذلك يعود برأي سييس إلى الروح الفئوية التي تسود صفوف النبلاء وأصحاب الامتيازات . فالنبلاء بتسلطهم على المناصب العليا يحكمون بعقلية الحاكم الذي لا شريك له . وبسبب هذا الواقع يعتبر سييس أنه من الخطأ بمكان الاعتقاد بالقول أن فرنسا تعيش في ظل نظام ملكي ، فباستثناء عدة سنوات من عهد لويس السادس عشر وريشوليو ولويس الرابع عشر حيث ساد الاستبداد الحقيقي ، فإن الحكم في فرنسا لم يكن أبداً للملك ، وإنما للبلاط ، أي للأرستقراطية . وليس من قبيل المصادفة أن يكون الشعب قد نظر دوماً إلى الملك على أنه الضحية المخدوع والأعزل من السلاح لبلاط لا حدود لسلطانه .

البند الثالث : الطبقة الثالثة تطالب بأن تكون شيئاً ما

إذا كانت الطبقة الثالثة لا شيء ، بينما يجب أن تكون كل شيء ، فبماذا تطالب من حقوق . على هذا التساؤل يحاول سييس الإجابة بالقول أن الطبقة الثالثة المحرومة من حريتها ومن حقوقها بسبب نظام الامتيازات ، لا تطالب إلا بالحد الأدنى من حقوقها . أي الحد الذي يستثير فيها الإحساس بوجودها . بكلمة أوضح تطالب بأن تكون شيئاً ما في المجتمع الفرنسي . وتتمثل مطالبها كالآتي . في المقام الأول تريد الطبقة الثالثة أن تكون ممثلة في هيئة الطبقات الثلاث بنواب منبثقين من صفوفها ، وفي المقام الثاني تريد أن يكون عدد ممثليها مساوياً لمجموع ممثلي الاكليروس والنبلاء معاً ، وأخيراً تريد أن يجري الإقتراع على مستوى الفرد لا الطبقة .

هذه هي مطالب الطبقة الثالثة . فهل بالإمكان المطالبة بأقل من ذلك . للحق القول أنها مطالب غاية في الاعتدال . إذ أنها لا تكفي حتى لتوفير المساواة الضرورية في النفوذ في مجلس الطبقات . إذن في دفاعه عن مطالب الطبقة الثالثة الغاية في الإعتدال يذهب سييس ليعتبر أن المطلب الأول بممثلين ينتمون لصفوف الطبقة الثالثة أمر مشروع كلياً . إذ لا يمكن الاستمرار بتمثيل الطبقة الثالثة بأناس مرتبطين بأساليب الخسة والحقارة . ومع ذلك يرى سييس أن إبعاد أصحاب الامتيازات عن تمثيل الطبقة الثالثة غير كاف لابعاد شرهم عنها . لأنهم قادرين على التسلل داخل صفوفها بأساليب شتى . فهم يتحكمون بالمراكز العليا وبالوظائف المربحة ، وهذا ما يضمن لهم التأثير

على عـدد من الأنصار والعمـلاء المتعطشين للثروة والسلطة ضمن صفوف الطبقة الثالثة . ولذلك **لا يجوز الـسماح لـلأشخاص المـرتبطين بـأصحاب الامتيـازات أن يتمكنوا من تمثيل الطبقة الثالثة** . حول ذلك يقول سيـس **أن كل شيء سيضيع إذا ما تمكن عملاء الاقطاع من اغتصاب حق تمثيل طبقة العامة** . ويضـيف قائلاً .

« نحن نعلم أن الخدم والأتباع يدافعون عن مصالح سادتهم بجرأة وشراسة قلما نلمسها حتى عند هؤلاء الأخيرين[1] .

أما بالنسبة للمطلب الثاني المتعلق **بحق الطبقة الثالثة بعدد من النواب مساوٍ لمجموع نواب طبقتي الاكليروس والنبلاء معاً ، فهو مطلب مشروع كلياً شأنه شأن المطلب الأول** . فبرأي سييس هناك تفوق عددي كبير للطبقة الثالثة على الطبقتين الأخريين . فعدد أفراد هاتين الطبقتين **في** فرنسا **لا** يتعدى المئتين ألف شخص من أصل عدد السكان البالغ عددهم بين 25 و 26 مليون نسمة . أمام هذه المقارنة للأعداد **لا يمكن إلا تأييد هذا المطلب المنطقي المبني على المعطيات الديمقراطية المرتبطة بالعدد بدل المعطيات الارستقراطية المرتبطة بالنوعية كالولادة والمرتبة** . **علاوة على ذلك ، يمكن** القول **أن طبيعة العلاقة التي كانت تربط الطبقة الثالثة ببقية الطبقات الأخرى قد تطورت بتطور الأوضاع الاقتصادية والإجتماعية ، فالطبقة الثالثة التي كانت تعيش تحت نير عبودية الإقطاع الريفي استطاعت بعد انحسار الاقطاع عن الريف ، والتوسع الاقتصادي ونشوء المدن أن توسع دورها في المجالات التجارية والصناعية** . وهذا التوسع سمح لها أن تفرز من بين صفوفها عدد كبير من **الأشخاص** الميسورين الحال والطيبي النشأة ، والمهتمين بالشؤون العامة . **وهكذا تكون الطبقة الثالثة التي كانت أجبرت على النزول إلى الدرك الأسفل ، قد استردت بمهارتها جزءاً من حقوقها المسلوبة منها** .

« إذا عرفت الطبقة الثالثة كيف تعرف نفسها وتحترم ذاتها ، فمن المؤكد أن الآخرين سيحترمونها أيضاً . . . لا ينبغي لها أن تجهل أنها ، اليوم تؤلف الواقع القومي الذي لم تكن في الماضي إلا ظلاً من ظلاله ، وأن طبقة النبلاء في أثناء هذا التغير الطويل ، لم تعد هذا الواقع الإقطاعي المخيف ، الذي كان يستطيع ممارسة الاضطهاد بلا عقاب ، وإنها لم تعد إلا ظلاً من ظلاله ، وأن هذا الظل ما يزال يسعى دون طائل لإيقاع الرعب في قلوب

---

(1) ف . فولغين . مصدر سابق ، ص 356 .

أمة بكاملها »[1] » .

أما عن المطلب الثالث ، فيعتبره سييس طبيعي للغاية ، فالإبقاء على نظام التصويت على مستوى الطبقات ، من شأنه أن يبقي لأصحاب الامتيازات فرصة ممارسة حق النقض «Veto»على كل ما من شأنه أن يضر بمصالحهم . فإذا كان أصحاب الامتيازات يتمسكون بمبدأ التصويت على مستوى الطبقات ويرفضون مبدأ التصويت الإفرادي فذلك لأنهم يعتبرونه وسيلة كافية لمنع الاصلاحات . فحيث تتعارض المصالح وتتواجه ، يشل حق النقض كل شيء . إنهم يحاولون إنكار كل عدالة على الطبقة الثالثة ، وإجبارها على انتظار كل شيء من كرمهم . من هذا المنظار يبدو مطلب الطبقة الثالثة معقولاً ومنطقياً ويشكل حداً أدنى مما تستحق .

فالنظام القائم على الطبقات والمراتب هو نظام بطبيعته فاسد لأنه كما يقول سييس .

« مهما تكن النسبة التي تتفقون عليها معهم ، فإنها لن تفي بالغرض المطلوب ، وهو ربط الممثلين جميعاً بإرادة مشتركة »[2] .

من خلال هذا العرض لمطالب الطبقة الثالثة والدفاع عنها يمكن القول أن القضية الأساسية بالنسبة لسييس ليست قضية إصلاح سياسي للنظام الفرنسي القائم بقدر ما هي محاولة لارساء أسس نظام سياسي جديد لفرنسا . فكل الأسس التي يقوم عليها النظام الملكي الفرنسي وكل الأفكار والمقترحات التي تطرح في سبيل إصلاحه هي عقيمة برأيه . ولا يمكن لها إلا أن تزيد من بؤس وتعاسة الشعب الفرنسي . فنظام الطبقات الذي يقوم عليه الكيان السياسي الفرنسي هو نظام فاسد ولايلبي الطموح بإقامة نظام سياسي جديد ومتطور . كذلك تقليد الدستور الإنكليزي وتطبيقه على فرنسا كما تقترح طبقة النبلاء العليا ليس سوى اقتراح ماكر ولا يصلح إلا للحفاظ على مصالح أصحاب الامتيازات . فليس المطلوب من الفرنسيين أن يقلدوا الشعوب الأخرى ، وإنما أن يطمحوا ليصبحوا هم أنفسهم مثالاً يحتذي به من قبل الأمم الأخرى . فالدستور الأنكليزي تجاوزه الزمن ، بينما الدستور الفرنسي الجديد ينبغي أن يكون في مستوى أواخر القرن الثامن عشر . والمبدأ الأساسي الذي يجب أن

(1) ج . ج . شوفالييه . مصدر سابق ص 312 - 313 .

(2) ف . فولغين . مرجع سابق . ص 356 .

يعتمد هو اعتبار السيادة الشعبية والإرادة العامة المصدر الوحيد للقوانين .

« ان الأمة موجودة قبل كل شيء ، وهي مصدر كل شيء . وإرادتها تتسم على الدوام بالشرعية ، بل أنها الشرع نفسه . فالأمة تتكون بمقتضى القانون الطبيعي . أما الحكم فيحدده القانون الوضعي . وأن نقطة الإنطلاق لتكوين المجتمع تتمثل في مجموعة من الأفراد كانوا يعيشون في حالة من العزلة ثم صمموا على التجمع والاتحاد . وبعد الاتحاد يشكل هؤلاء الأفراد كلا تسيره إرادة مشتركة . وفي البدء تعبر هذه الإرادة عن ذاتها تعبيراً مباشراً . لكن مع تزايد عدد الشركاء وانتشارهم فوق أرض واسعة ، يغدو التعبير المباشر عن الإرادة أمراً عسيراً . ويعهد المواطنون عندئذ بالتصرف بجزء من الإرادة القومية ، وبالتالي بالسلطة ، إلى بعض منهم . وهكذا تتشكل الإرادة التمثيلية »[1] . . .

يفهم من هذا المقتطف أن سييس يعتبر أن الإرادة التمثيلية ينبغي أن تكون محدودة ويجب أن لا تعبر إلا عن جزء من الإرادة القومية المشتركة . فالمجتمع لا ينبغي أن يتخلى عن إرادته المشتركة لمصلحة ممثليه ، بل عليه أن يكلفهم بممارسة حق التمثيل ضمن الحدود المسموح بها . وبالتالي فعلى الممثلين أن يتقيدوا بحدود هذا التمثيل وبشروط تفويضهم وبأداء المهمة الموكولة إليهم فقط . فطالما أن الأمة لا تستطيع أن تجتمع كلما دعت الحاجة بكامل أفرادها للتعبير عن إرادتها في ما يتعلق بتنظيم هيكليتها والمؤسسات الدستورية المنظمة لشؤونها ، فإنها تنتخب هؤلاء الممثلين الفوق العادة لينوبوا عنها في أداء هذه المهام المحددة سلفاً فقط .

هذه هي المبادىء الأساسية التي يرتكز عليها سييس لتحديد الصورة المستقبلية للنظام السياسي الفرنسي الجديد . ولكن طالما أن هذه المبادىء لم يعمل بها فماذا ينبغي على الأمة الفرنسية أن تقوم به الآن ؟ .

هنا يرى سييس بأنه لا مجال للمصالحة أو التحالف بين الطبقة الثالثة والطبقات الأخرى . لذا فعلى الطبقة الثالثة أن تعتمد على قوتها الخاصة ، وتدرك أنه لا مجال لها أن تتوقع شيئاً من أصحاب الامتيازات . فهؤلاء يعتبرون أن الامتيازات التي يستفيدون منها أعز عليهم من قضايا الحرية والعدالة . لذلك فعلى الطبقة الثالثة إذا كانت تعتبر نفسها هي الأمة فعليها أن تجتمع على حدة وتعتبر ممثليها هم الأمناء الحقيقيين على الإرادة القومية ، والمؤهلين تماماً للمناقشة باسم الأمة بأسرها . قد

---

(1) ف . فولغين ـ مرجع سابق ص 358 .

يقال أن الطبقة الثالثة لا تستطيع أن تشكل مجلس عموم الطبقات وحدها . هذا أفضل فسوف تشكل حينئذ جمعية وطنية . أفلا يتمتع ممثلو الطبقة الثالثة بتفويض 25 أو 26 مليون شخص ليعتبروا جمعية وطنية يعبرون من خلالها عن مصالح الأمة وعن الإرادة التمثيلية المشتركة . هذا هو القرار الصحيح والسليم الذي يجب على الطبقة الثالثة أن تأخذ به ، فتستغني عن نواب الطبقات صاحبة الامتيازات لأنهم لا يمثلون الأمة وتجعل من نفسها الممثل الحقيقي لهذه الأمة ومصالحها .

هذه هي الأفكار التي تضمنها كتاب سييس ما هي الطبقة الثالثة ؟ الذي أعتبر من أروع ما أنتجه الأدب السياسي الفرنسي عشية الثورة الفرنسية الكبري عام 1789 . فأفكاره كانت تعبر عن روح الثورة التي كانت تتأهب للإندلاع في أية لحظة . وهذا ما يفسر النجاح الكبير الذي وجده هذا الكتاب . والتأثير الذي لعبه في مسار الثورة . فبعد اندلاع الثورة تبنى ممثلو الطبقة الثالثة اقتراح سييس وأعلنوا أنفسهم في 17 حزيران 1789 جمعية وطنية .

الفصل الثامن

الكسي دي توكفيل 1805 - 1859

ولد الكسي دي توكفيل في فرنسا عام 1805 ومن عائلة ارستقراطية بعد انهاء دراساته الأولية انصرف لدراسة القانون حيث عين قاضياً متدرباً في محكمة فرساي في العام 1827 ، حيث تعرف على صديقه غوستاف دي بومون القاضي المعاون .

بعد انضمامه إلى حركة الوسط اليساري[1] أنتخب عضواً للبرلمان عام 1839 ثم أعيد انتخابه عام 1848 . وفي عام 1849 عين وزيراً للخارجية وبقي في هذا المنصب عدة أشهر من العام نفسه حيث قام نابليون بإقالة الوزارة . من أهم مؤلفات الكسي دي توكفيل التي وضعها قبل وفاته عام 1859 كانت كتابه « الديمقراطية في أميركا » الذي أعتبر من أهم مؤلفات القرن التاسع عشر لما تضمنه من تجرد في الأفكار ومن صفاء في الرؤية . أما الكتاب الثاني فكان « ذكريات » والأخير كان بعنوان « الدولة القديمة والثورة » .

البند الأول : ظروف كتاب الديمقراطية في أميركا

بعد ممارسته مهنة القضاء لسنوات قليلة شعر دي توكفيل أنه لم يخلق لهذه المهنة بل لممارسة مهنة أخرى. وبسبب تأثره بالأحداث الثورية المتقلبة التي شهدتها بلاده فرنسا ، أخذ دي توكفيل يفكر في الديمقراطية ويدرس حقيقتها وتطورها خارج

(1) تعرف باسم أوديلون باروت ولانجينير .

أوروبا . وكانت الولايات المتحدة الأميركية تلك الدولة الفتية هي التي جذبت انتباهه إليها ، لأنها كانت الدولة الأولى التي توصلت لتطبيق النموذج الديمقراطي الصحيح الذي مكنها من إيجاد الحل المناسب لمشكلتي الحرية والمساواة اللتين كانت فرنسا تعاني منهما . لذلك فكر بدراسة النمط الديمقراطي الأميركي عن قرب وأسر فكرته هذه لصديقه بومون . وفي الفترة التي كان يدور فيها الحديث عن إصلاح السجون في فرنسا استغل دي توكفيل الفرصة وتقدم مع صديقه بطلب لوزارة الداخلية عارضين الذهاب للولايات المتحدة الأميركية لدراسة النظام الإصلاحي الأميركي ميدانياً . فكان لهما ما أرادا . وفي 10 أيار 1831 وصل دي توكفيل وصديقه بومون إلى شواطىء نيويورك ليبقى في تلك البلاد ما يقارب السنة يجمع فيها ملاحظاته حول التجربة الديمقراطية في أميركا وكيفية حل مشكلة الحرية والمساواة فيها ، لعل اقتباس هذه التجربة يكون مفيداً لفرنسا لحل مشاكلها السياسية والإجتماعية وبالأخص مشكلتي الحرية والمساواة بالذات .

بعد جمعه للمعلومات اللازمة انتقى المواد ذات الصلة بالحالة السياسية والإجتماعية في فرنسا لأنها تلقي الضوء على المشكلتين الأساسيتين فيها وهما مشكلتي الحرية والمساواة اللتين تشكلان موضوع الديمقراطية . وهكذا نشر كتابه الديمقراطية في أميركا على مرحلتين المرحلة الأولى 1835 حين نشر القسم الأول منه ، والمرحلة الثانية 1840 حين نشر القسم الثاني من الكتاب . كان القسم الأول المؤلف من جزئين يتناول موضوع أثر الديمقراطية على المؤسسات السياسية . والقسم الثاني المؤلف من جزئين آخرين تناول موضوع تأثير الديمقراطية في الأفكار والعواطف والأخلاق الخاصة عند الأميركيين .

في هذا الكتاب لم تكن أميركا هي موضوع الدراسة الأساسي ، بل كانت إطاراً لموضوع الديمقراطية التي كان دي توكفيل يدرسها بأفكار مجردة تغلب عليها فكرة حكم البشر دون استعباد أو إذلال لكي تتمتع الأغلبية بالسعادة . المثير للدهشة في الكتاب هو جدية المؤلف وصفاء رؤيته وقدرته على استشفاف المستقبل بالنسبة لأميركا ولروسيا . هنا يكفي إيراد العبارة التي يختتم بها القسم الأول من مؤلفه المنشور عام 1835 والمتعلقة بمستقبل أميركا لتبين مدى وضوح رؤيته وقدرته على استشفاف المستقبل .

« يوجد اليوم على سطح الأرض شعبان عظيمان ، انطلقا من نقطتي انطلاق

مختلفين ، ويبدو أنهما يتقدمان نحو الهدف نفسه ، وهما الروس والأميركيون . كلاهما كبرا في الظلام ، وبينما كانت أنظار البشر مشغولة في مكان آخر ، اتخذا مكـانيهما فجـأة في الصف الأول بين الأمم ، وسمع العالم بولادتهما وبعظمتهما في وقت واحد تقريباً . جميع الشعوب الأخرى تبدو أنها قد بلغت تقريباً الحدود التي رسمتها الطبيعة . وأنه لم يعد أمامها إلا المحافظة ، أما هما ففي ازدياد . إن روسيا هي ، من بين دول العالم القديم ، الدولة التي يزداد سكانها الزيادة . الأسرع ، مع أخذ النسبة بعين الإعتبار . إن الأميركي يستند ، في سبيل بلوغ هدفه ، على المصلحة الشخصية ، ويترك قوة الأفراد وعقلهم يفعلان فعلهما دون أن يوجههما . وأن الروسي يمركز على نحو من الأنحاء قوة المجتمع كلها في إنسان واحد . الأول وسيلته الرئيسية في العمل هي الحرية ، والثاني وسيلته العبودية . نقطتا انطلاقتهما مختلفتان ، وطريقاهما متباينتان ، ومع ذلك فإن كل واحد منهما يبدو مدعواً بخطة خفية من العناية الإلهية ليمسك في يديه في يوم من الأيام مقدرات نصف العالم »[1] .

البند الثاني : حتمية الثورة الديمقراطية

في مقدمة كتاب الديمقراطية في أميركا التي اعتبرت من قبل معظم المفكرين والمحللين انجازاً عظيماً بسبب دقة كاتبها بالتعبير ، وسعة خياله ، ووضوح رؤيته ، يلاحظ دي توكفيل أن ما استدعى انتباهه في الولايات المتحدة الأميركية **هو توفر المساواة في الشروط الإجتماعية** . وهذه المساواة التي اعتبرها ظاهرة مولدة لكل الظواهر الجزئية الأخرى فقد نظر إليها على أنها مفتاحاً لكل شيء . وبالرغم من أن المساواة في الشروط لم تفرض وجودها الكامل في أوروبا فإن توكفيل يعتبر أن هذه المساواة تسير سيراً سريعاً لفرض وجودها في أوروبا . فالثورة الديمقراطية التي تعتبر المساواة ركيزتها ليست حادثاً طارئاً أو عرضياً بقدر ما هي ظاهرة عالمية . والتاريخ كما نراه منذ مئات السنين يسيطر عليه نوع من قانون التسوية . إذ معظم الأحداث الكبرى والاكتشافات العظيمة حدثت لمصلحة المساواة وعلى حساب الامتيازات فخفضت من شأن النبيل ورفعت من شأن العامي على الصعيد الإجتماعي .

« إذا وجهنا أنظارنا إلى أية جهة ، للاحظنا الثورة نفسها مستمرة في جميع أرجاء العالم المسيحي . في كل مكان رأينا الحوادث المختلفة في حياة الشعوب تنقلب لمصلحة الديمقراطية ، وجميع البشر ساعدوها بجهودهم . هؤلاء هم الذين كانوا يضعون نصب أعينهم أن يسهموا في نجاحها ، وأولئك الذين لم يفكروا قط في خدمتها ، هؤلاء الذين قاتلوا

---

(1) ج . ج . شوفاليه . مرجع سابق الجزء الثاني ص 81 - 82 .

في سبيلها ، وكذلك أولئك الذين أعلنوا أنهم أعداؤها ، الجميع كانوا مدفوعين ، وقد اختلط حابلهم بنابلهم في الطريق نفسه . والجميع عملوا معاً ، بعضهم رغماً عنه ، وبعضهم الآخر دون علمه ، أدوات عمياء في يد الله . فالنمو التدريجي للمساواة في الشروط إنما هو واقعة من صنع العناية الإلهية ، ففيها سماتها الرئيسة ، إنها واقعة عالمية ودائمة ، وتفلت كل يوم من القدرة البشرية ، إن جميع الأحداث ، وكذلك كل البشر يخدمون نموها . فهل من الحكمة الإعتقاد بأن حركة إجتماعية آتية من مثل هذا البعد يمكن أن تعلق بجهود جيل من الأجيال ؟ هل يظنون أن الديمقراطية ستراجع أمام البرجوازيين والأغنياء ، بعد أن حطمت الاقطاع ، وانتصرت على الملوك ؟ هل تتوقف الآن ، بعد أن أصبحت شديدة البأس ، وأصبح خصومها في غاية الضعف »[1] .

من خلال هذا المقطع نلاحظ أن الثورة الديمقراطية بالنسبة لتوكفيل هي حتمية فكل العوامل والأحداث تجري لمصلحتها حتى أن الإرادة الإلهية شاءت هذه الثورة . ولذلك ما من أحد يستطيع أن يقف بوجهها لإعاقتها . فإعاقتها هي إعاقة لمشيئة الله . وطالما أن الأمر كذلك فينبغي على الشعوب المسيحية في أوروبا وإستجابة للمشيئة الإلهية الإستعداد لتقبل هذه الثورة وقيادتها قبل أن تفلت منها . ولكن كيف يتسنى للشعوب المسيحية أن تقود هذه الثورة وعبر أي مجتمع سياسي تتمكن من ذلك ؟ أعبر المجتمع الأرستقراطي أم عبر المجتمع الديمقراطي ؟

البند الثالث : المجتمع الأرستقراطي

يقر توكفيل أن المجتمع الأرستقراطي ينطوي على بعض الحسنات . فهو استطاع أن يوفر للشعب بعضاً من حياة الترف والسعادة ووعي خاص بالمجتمع الذي يعيش فيه . كما أن الأرستقراطيون قاموا بدور هادىء لمصلحة الشعب . ولذلك لم تكن طاعة الشعب للسلطات الأرستقراطية مذلة له . لأن هذه الطاعة كانت قائمة على قناعة منه بعدالة توزيع السلطات في المجتمع الأرستقراطي الذي يعيش فيه ، وبالتالي ظهر خضوعه كشيء طبيعي ونتيجة من نتائج نظام الطبيعة الثابت . ولكن بالرغم من هذه الحسنات فإن توكفيل أعتبر أن المجتمع الأرستقراطي هو مجتمع ميت لأنه مجتمع الأمس . فالتاريخ ومنذ سبعة قرون يثبت أن هذا المجتمع يتجه باتجاه الانحدار المتواصل لمصلحة الطبقة العامة من الشعب . والسبب في ذلك هو اعتماده على مبدأ التفاوت وعدم المساواة بين البشر . فعدد قليل من الناس يتمتع بحق الملكية والسلطة

---

(1) ج . ج . شوفاليه ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص 83 - 84 .

والترف ، وملذات الفكر والفنون ، بينما الأغلبية لا يسمح لها في هذا المجتمع إلا باقتسام العمل والجهل .

البند الرابع : **المجتمع الديمقراطي**

يرى توكفيل أن المجتمع الديمقراطي هو الذي قام على أنقاض المجتمع الارستقراطي . وإذا ما أحسن تكوينه وتوجيهه نحو العمل الهادىء ، يصبح هو المجتمع القادر على توفير السعادة والرفاهية للشعب . ويتم ذلك عبر تعميم المساواة وتنظيمها بواسطة القوانين التي يجب أن تكون مقبولة ومحبوبة من قبل الجميع خاصة وأن الجميع اشترك في صنعها . فهنا يصبح بإمكان الجميع عبر الحقوق الفردية والواجبات المتعلقة بها والوجدان الديني وأخيراً عبر التضامن الحر بين جميع الأفراد ، أن يقفوا بمواجهة أي مشروع استبدادي من قبل السلطة المتسلطة . وهكذا يختفي البريق الملازم للمجتمع الأرستقراطي من المجتمع الديمقراطي . وبذلك يشكل المجتمع الديمقراطي حالة إجتماعية أكثر تقدماً من حالة المجتمع الأرستقراطي . ففيه تكون الأمة أقل بهجة وإشراقاً وقوة ، ولكن بالمقابل ستكون الأغلبية في حالة إجتماعية أفضل . وسيبدو الشعب فيه أكثر ميلاً نحو الهدوء لا لأنه لا يريد التحسن بل لأنه يعرف أنه على ما يرام .

هذه الصورة التي يستوحيها دي توكفيل من التجربة الديمقراطية في أميركا لم تكن للأسف متوفرة في أوروبا . ففي هذه الأخيرة تركت الديمقراطية ضحية للميول والغرائز الوحشية دون البحث عن الوسائل التي من شأنها أن تصلح أخطاءها وتعالج أمراضها وتبرز مزاياها الطبيعية والخيرة التي يمكن أن تعطيها . فلم يبق سوى نوع من الاضطراب الغريب على الصعد الفكرية والروحية والمادية . فرجال الدين يحاربون الحرية . وأتباع الحرية يحاربون الدين . كذلك الأغنياء والفقراء فبقدر ما يخف التفاوت في تقسيم الثروات بينهم . بقدر ما تزيد كراهيتهم لبعضهم البعض .

إذا كان واقع الديمقراطية في أوروبا على هذه الصورة بالنسبة لتوكفيل فإن الصورة المثالية للديمقراطية تمثل إليه من خلال التجربة الأميركية . فأميركا هي البلد الوحيد الذي بلغت فيه الثورة الديمقراطية تطورها الكامل . وإذا كانت هذه الثورة نجحت في أميركا فلأنها اعتمدت الوسائل السلمية البسيطة والسهلة . ولذلك ينبغي على فرنسا لكي تتوصل إلى المساواة الكاملة في الشروط أن تتقيد بالخطى الأميركية في هذا الشأن .

البند الخامس : أسس الديمقراطية :

أن دي توكفيل الذي ولد في فترة من فترات التطور السياسي والاجتماعي في فرنسا ، حيث كانت تتم عملية الانتقال من المجتمع الأرستقراطي إلى المجتمع الثوري الديمقراطي ، كان يسعى إلى فهم وتحليل هذا التطور . وبالفعل فقد قام بمهمته بتجرد وبموضوعية كاملين ، وذلك ليدفع عن نفسه تهمة التحزب أو التحيز للأرستقراطية أو الديمقراطية في خضم عملية الانتقال هذه . ويكفينا لذلك أن نقرأ اعترافه البالغ الصراحة التالي :

« يريدون بالقطع أن يجعلوا مني إنساناً حزبياً وأنا لست كذلك أبداً . . . إنهم ينسبون إليّ بالتناوب أفكاراً مسبقة ديمقراطية أو أرستقراطية . لعلني كنت سأكون من هؤلاء أو أولئك ، لو أنني ولدت في قرن آخر أو في بلد آخر . والآن حظ ولادتي جعلني أدفع عن نفسي تهمة هذه وتلك وأنا في غاية الراحة . لقد أتيت إلى هذا العالم في أواخر ثورة طويلة ، لم تخلق شيئاً ثابتاً بعد أن قوضت الدولة القديمة ، كانت الأرستقراطية قد ماتت عندما بدأت حياتي ، والديمقراطية لم تكن قد وجدت بعد . فلم يكن بوسع غريزتي إذن أن تجرني مغمض العينين نحو الأولى أو الثانية[1] .

من خلال هذه الموضوعية والتجرد حاول دي توكفيل أن يبحث في هذه الثورة الديمقراطية الآتية وبقوة من بعيد لتفرض نفسها على هذا العالم ، **كما حاول أن يبحث في الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية وهي المساواة والحرية** . ووصل إلى اعتبار أن لا وجود للديمقراطية بلا مساواة ، كما أن المساواة بلا حرية من شأنها أن تؤدي إلى هلاك المجتمع البشري .

وبمعالجته لقضيتي المساواة والحرية كأساسين ضروريين للديمقراطية الصحيحة في كتابه الديمقراطية في أميركا كان دي توكفيل يقصد من ذلك أن يضع أمام مجتمعه الفرنسي وأوروبا مثالاً لأسس التطور السياسي والإجتماعي الحديث . وهذا المثال يتمثل في أميركا التي عرفت كيف تتعاطى مع المساواة والحرية وكيف توجد العلاج الشافي لأمراض الديمقراطية .

(1) ج.ج. شوفاليه . مرجع سابق . الجزء الثاني ص 89 .

البند السادس : المساواة ومخاطرها

في الفترة التي كان توكفيل ينكب فيها على وضع كتابه الديمقراطية في أميركا. كانت الولايات المتحدة تبدو له وكأنها تمثل النموذج الصادق لمجتمع المساواة في الشروط. فالناس فيها كانوا يبدون متساوين من حيث ثروتهم ومن حيث ذكاءهم، أو بكلمة أخرى، أكثر تساوياً في القوة مما هم متساوون في أي بلد في العالم، وفي أي قرن يذكره التاريخ.

بالنسبة لتوكفيل تبدو المساواة في المجتمع الديمقراطي أقوى وأقدر تأثيراً على قلب الإنسان من الحرية. إذ في المجتمعات الديمقراطية تندفع الشعوب باندفاعات سريعة وبجهود مفاجئة بإتجاه الحرية. وإذا ما عجزت عن تحقيقها، فإنها تتألم ومن ثم تستسلم. بينما بالنسبة للمساواة، فعند الشعوب الديمقراطية ولع جامح لا يرتوي، وأبدي لا يقهر لتحقيق المساواة في الحرية، وإذا ما عجزت عن ذلك، فإنها تسعى لتحقيقها مساواة في العبودية. فبمستطاعها أن تتحمل الفقر، والاستعباد، والبربرية، لكنها لا تستطيع أن تتحمل الأرستقراطية. أن حب المساواة حب كثير المطالب لا يرتوي وتلبيته تلبية جزئية لا تخفف منه بل تزيد من حدته. وعندما تبدو الحراجز الإجتماعية صعبة التجاوز، فلا يرغب أحد في تجاوزها، وما أن يتم تجاوز أحدها، حتى يتعين على الحواجز الباقية أن تسقط بسرعة الواحد تلو الآخر. حتى أنه كلما قلت الفروقات، زاد كره الناس للامتيازات فحب المساواة ينمو بنمو المساواة نفسها. كما أن أصغر فارق يبدو مكروهاً بنمو المساواة نفسها، وتصبح رؤيته مكروهة أكثر كلما تحققت المساواة أكثر. هنا يمكننا أن نتصور قناعة ورضى البشر عندما يصلون إلى درجة معينة من الحرية. بينما حبهم الذي لا يرتوي للمساواة لا يسمح لهم بأن يؤسسوا المساواة التي ترضيهم.

هكذا إذن تبدو المساواة بالنسبة لتوكفيل سلاحاً ذو حدين. فهي إما تدفع البشر لكي يكونوا أقوياء ومحترمين إلى مرتبة العظماء، واما تدفع الضعفاء إلى جذب الأقوياء إلى مستواهم وجعلهم مساوين لهم في الذل والعبودية.

وبما أن هذه هي صفات المساواة، فلا بد أن ينتج عنها بعض المخاطر. فأول الأمر يمكن القول أن المساواة الإجتماعية تؤدي إلى المساواة. والمساواة السياسية تعبر عن نفسها عبر شكلين من النظم السياسية. الأول المتمثل بالنظام السياسي حيث

السلطة العليا تكمن بأيدي جميع الأفراد ، والثاني هو النظام القائم على سلطة الفرد المطلقة على جميع أفراد الشعب . إن الشعب الأميركي بفضل وعيه وتجربته استطاع أن يتجنب نظام العبودية القائم على سلطة الفرد ويؤسس نظام سيادة الشعب الذي يعبر عن قناعته الديمقراطية الصحيحة .

أما الشعوب الديمقراطية الأخرى وبالنسبة لهذين النمطين من نظم المساواة السياسية فقد كانت أمام خيار صعب . فنظام سلطة الفرد المطلقة هو نظام العبودية والاستبداد . ولكن نظام السيادة الشعبية هو نظام السلطة المطلقة أيضاً . هنا يجدر بنا أن نورد رأي توكفيل بهذا النمط من المجتمع الديمقراطي الأميركي .

« إن المجتمع فيها يفعل فعله بنفسه وفي نفسه . فلا توجد قوة إلا من داخله ، بل إنك لا تصادف أحداً تقريباً يجرؤ على أن يتصور فكرة البحث عن هذه القوة في الخارج . ويشارك الشعب في إنشاء القوانين باختيار المشرعين ، وفي تطبيقها بانتخاب وكلاء السلطة التنفيذية ، يمكننا القول أنه يحكم بنفسه ، والإدارة تشعر بأصولها الشعبية ، وتدين بالطاعة إلى القوة التي انبثقت منها ، بقدر ما تكون الحصة المتروكة لها ضعيفة ومحصورة . إن الشعب يهيمن على عالم السياسة الأميركي كما يهيمن الله على الكون . إنه علة كل شيء يخرج منه وكل شيء يصب فيه »[1] .

إن هذه السلطة هي السلطة المطلقة بعينها . وهي تعبر عن نفسها من خلال أغلبية المجتمع ففي المجتمع الديمقراطي ، الأغلبية هي القوة القانونية الهائلة التي تفرض نفسها على صعيد الواقع وعلى صعيد الرأي العام . وطالما اعتبرت الأغلبية في المجتمع أنها تتمتع بحكمة وبوعي أكثر من أي شخص بمفرده ، فلا يمكن لأي عائق أن يقف بوجهها ويعيقها .

« لن أقول بإيقاف سيرها ، بل حتى بتأخيره ، وبإعطائها متسعاً من الوقت لسماع شكاوي أولئك الذين تسحقهم أثناء مرورها . . . عندما يعاني إنسان أو حزب من ظلم في الولايات المتحدة ، إلى من تريدون أن يتوجه بالشكوى ؟ إلى الرأي العام ؟ إنه هو الذي يشكل الأغلبية إلى الهيئة التشريعية ؟ إنها تمثل الأغلبية وتطيعها طاعة عمياء . السلطة التنفيذية ؟ إنها تسمى من قبل الأغلبية وتكون أداة منفعلة في خدمتها . إلى قوى الأمن العام ؟ إن قوى الأمن العام ليست إلا الأغلبية شاكية السلاح . إلى هيئة المحلفين القضائية ؟

---

(1) ج . ج . شوفالييه . مرجع سابق جزء ثاني ص 97 .

هيئة المحلفين القضائية ، إنما هي الأغلبية وقد منحت الحق في نطق الأحكام : فالقضاة أنفسهم ، في بعض الولايات ، تنتخبهم الأغلبية . فمهما كان الإجراء الذي يصيبك جائراً وغير معقول ، عليك أن تذعن له »[1] .

إن هذا الطغيان للأغلبية في المجتمع الديمقراطي يشكل برأي دي توكفيل تهديداً خطيراً للحرية . فبرأيه في كل المجتمعات التي تسود فيها المساواة في الحقوق السياسية دون مراعاة الإنتماء الطبقي أو الأصل أو القدرات ، يضحي فيها الفرد بحريته ويسلمها للرأي العام ولحكم الأغلبية التي تتطلب من الأفراد خضوعهم المطلق . فالأغلبية لا تعرف أية حدود لقوتها . فهي تتدخل بإستمرار في جميع الأشياء وتعمل على سلب الإرادة الحرة لشخصية الأفراد وترغمهم على الخضوع لها .

هذا الطابع الدكتاتوري والإستبدادي للأغلبية وللرأي العام الذي هو رأيها بالنهاية ، كان من شأنه أن يولد ردة فعل عكسية لدى الفرد . فهذا الفرد ، ولكي يتمتع بفرديته وينمي شخصيته ، كان عليه أن يبتعد عن الجماعة البشرية وأن يعتكف جانباً مع أسرته وأصدقائه ، بحيث أنه يدع المجتمع الكبير وشأنه عن طيب خاطر بعد أن يكون قد خلق لنفسه على هذا النحو مجتمعاً صغيراً مخصصاً له . وهذا يعني أن مجتمع المساواة يدفع الفرد بإتجاه الفردية . والفردية في مجتمع المساواة ، حيث يوجه كل فرد عواطفه نحو نفسه فقط دون المجتمع ، من شأنها أن تقضي على الشعور العام في المجتمع . ففيها ينظر الفرد إلى نفسه وكأنه نوع من المستوطن الغير مبالي بمصير المجتمع الذي يعيش فيه . فأكبر التغييرات تجري في بلاده دون عون منه ، حتى أنه لا يعرف معرفة دقيقة بالذي جرى أو يجري . فهذه الأمور من شأن الحكومة وليست من شأنه .

من هنا يمكن القول أن المساواة في المجتمع تؤدي إلى تفتيت الجسم الإجتماعي إلى أفراد متساوين ، ولكن غرباء عن بعضهم البعض . فليس من واجب أحد أن يقف بجانب زملائه من المجتمع ، ولا حق لأحد في الحصول على مساعدة تذكر من جيرانه . وبذلك يكون كل فرد مستقلاً وضعيفاً ، والنتيجة مجتمع أناني يعتمد فيه الإنسان على نفسه فقط[2] .

---

(1) ج . ج . شوفالييه . مرجع سابق . جزء ثاني ص 98 .

(2) ابراهيم أباظة ود . عبد العزيز الغنام . تاريخ الفكر السياسي ص 283 .

كذلك إن الفرد في مجتمع المساواة ، لا يطيع جيرانه المتساوين معه إلا عن كراهية كما إنه يمتنع عن الإعتراف بأنهم أذكى منه من الناحية العقلية . فهو لا يثق بعدالة الإنسان ، بل يحقد عليه ويخاف منه ويحتقره . وهذا الحقد يدفعه للإرتماء بصورة لا شعورية في أحضان الدولة التي تتجه لتركيز سلطتها في حكومة مركزية قوية تمكنها من ممارسة استبداديتها عبر الأغلبية والرأي العام على الأفراد المتساوين أمامها .

إذا الخطر الذي يهدد الديمقراطية في مجتمع المساواة يكمن في الإتجاه نحو مركزة السلطة . فكل العوامل كأفكار الناس وعواطفهم إلى جانب عوامل أخرى تدفع الناس وبعفوية نحو هذا الإتجاه .

النبذة الأولى : أفكار الناس

بعكس المجتمعات الأرستقراطية التي تتقبل وجود هيئات وسيطة تتوسط بين الدولة وبين الأفراد ، فإن المجتمعات الديمقراطية لا تتقبل أية فكرة عن وجود فرد أو هيئة وسيطة بين الدولة والفرد . ففيها لا يوجد سوى سلطة مركزية ووحيدة تمارس بكل فعاليتها وبلا وسيط على الأفراد . وبالتالي يصبح الفرد في هذا المجتمع المساواتي صغيراً وضعيفاً أمام هذه السلطة القوية التي تفرض قوانينها على جميع الأفراد وعلى السواء .

النبذة الثانية : عواطف الناس

في مجتمع المساواة يميل الناس عادة لترك المصالح العامة الجماعية على مسؤولية السلطة المركزية . فهؤلاء الناس المستقلين والضعفاء ، وبسبب حقدهم على الإمتيازات ، يحولون أنظارهم نحو الدولة المركزية التي تعتبر فوق كل المواطنين ، فلا تثير حسد أي فرد منهم . فكل فرد يحب أن يرى زميله تابعاً مثله للسلطة المركزية . كذلك فإن السلطة المركزية نفسها تحب المساواة التي تسهل عملها ، بمعنى آخر إنها تحب المساواة التي يحبها المواطنون وتكره الإمتيازات التي يكرهونها .

النبذة الثالثة : عوامل خاصة أخرى :

إلى جانب الأفكار والعواطف هناك عوامل أخرى مثل الحروب والثورات

والتطور الصناعي والمؤسسات الخيرية . فكل هذه العوامل تساعد على مركزة السلطة وزيادة صلاحيات الدولة .

ففي الحروب والثورات تبدو الدولة هي السلطة الوحيدة القادرة على أخذ كل شيء على عاتقها . والتطور الصناعي الذي يسهم بظهور طبقتي العمال وأرباب العمل المرتبطين ببعضهم عبر علاقات انتاجية معقدة ، يدفع الدولة للتدخل ولتسوية الخلافات . كذلك تتجه الدولة للتعاطي في الصناعة ، فتنشيء صناعاتها الخاصة مثلها مثل أرباب العمل . وأخيراً المؤسسات الخيرية التي كانت في الماضي محصورة بالنشاطات الإجتماعية للأفراد ، تراها اليوم شأناً عاماً من شؤون الدولة . كذلك التربية والدين الخ من العوامل الأخرى .

هكذا إذاً يرى دي توكفيل أنه في تمركز السلطة بأيدي الدولة يكمن الخطر الذي يهدد مجتمع المساواة كما يهدد الحرية فيه . ولذلك ينبغي على المجتمعات الديمقراطية ولكي تتجنب هذه المخاطر ، أن تتعرف على الوسائل الواقية من هذه الأخطار ، والتي كانت الولايات المتحدة الأميركية عبر مسيرتها الديمقراطية قد اكتشفتها .

البند السابع : وسائل معالجة الديمقراطية

يعتبر دي توكفيل أن الحرية هي العلاج الوحيد لمخاطر مجتمع المساواة الديمقراطي . فالحرية بالنسبة له هي السم المضاد للمساواة ، وهي وحدها التي تجعل من الثورة الديمقراطية ثورة مفيدة للإنسانية .

فإذا كانت الشعوب الديمقراطية قد رفضت نظام سلطة الفرد المطلقة ، وإذا كانت قد اختارت مجتمع المساواة الذي يتساوى فيه جميع الأفراد في خضوعهم لسلطة الأغلبية ، فبإمكانها أن توفر مناخاً صالحاً للحرية داخل هذ المجتمع الديمقراطي .

إن ضمان الحرية في المجتمع الديمقراطي لا يتم عبر الحكومات المختلطة التي يعتبرها دي توكفيل وهم وخيال ، بل عبر المؤسسات الحرة . فهذه المؤسسات هي التي تضمن حرية الأفراد وحقوقهم الشخصية ، وتساعدهم على نسيان شؤونهم الخاصة ليهتموا بالشؤون العامة . وتتمثل هذه المؤسسات الحرة باللامكزية والجمعيات والدين التي يكن لها دي توكفيل كل الحب والتقدير .

النبذة الأولى : اللامركزية

تكمن اللامركزية برأي دي توكفيل بوجود البلديات المحلية والمؤسسات الحرة . فطالما أن عمل السلطات المركزية لا يكفي للسهر على الشؤون العامة . فينبغي وجود بلديات محلية ومؤسسات حرة إلى جانبها تسهم بنشر الحياة السياسية الحرة ، وتقوية الشعور العام بالمسؤولية على كل بقعة من بقاع الدولة .

وهذا من شأنه تقوية روح التضامن بين الأفراد ، والشعور الحر بأنهم ينتمون إلى مجتمع واحد ومصالح عامة واحدة .

النبذة الثانية : الجمعيات

إن الجمعيات ليست أقل أهمية من البلديات المحلية . ففي المجتمعات الديمقراطية وبسبب استقلالية الأفراد وضعفهم، تستطيع الجمعيات التي تضمنهم أن تجعلهم قادرين على القيام بالأعمال التي يعجزون عن القيام بها كأفراد .

النبذة الثالثة : الدين

ينبغي على الدين برأي توكفيل أن يكون مساعداً للحرية لا مناقضاً لها كما هو الحال في أوروبا . ففي أميركا كان الدين رفيق درب للحرية . فهو الذي يضمن الأخلاق ، ولا حرية بلا أخلاق . فإذا كانت الحرية تخول المرء أن يفعل ما يريد ، فإن الدين الذي يحافظ على الرابطة الأخلاقية ، فإنه يمنع الفرد من أن يتجرأ على القيام بأي شيء . فهو إذاً يخدم الحرية بمكافحته لأعراض الديمقراطية المؤسفة والكامنة في روح المواطن وقلبه ألا وهي الفردانية .

وهكذا يمكن القول أن الديمقراطية إنما هي حركة دائمة ، وتحريك دائم للعالم السياسي . أما الدين ، فهو ثبات العالم الأخلاقي واستقراره . وهذا يعوض ذاك .

الباب الرابع

الليبرالية أو النزعة الفردية انكليزية

إن مبادىء عصر الثورة التي أعلنها بوضوح في بادىء الأمر جان لوك ، وتضمنتها بيانات سياسية عظيمة مثل إعلان الاستقلال الأميركي وقوانين الحقوق الفرنسية والأميركية ، أجملت مثلاً عليا سياسية بدأت تتحقق بإطراد خلال القرن التاسع عشر عبر سياسة معظم الدول التي كانت تسودها ثقافة أوروبا الغربية . هذه المثل العليا كانت تتضمن الحريات المدنية مثل حرية الفكر ، والتعبير ، والإجتماع وأمن الملكية ، ورقابة رأي عام مطلع وعليم على المؤسسات السياسية . ففي كل مكان كان مقدراً لهذه الحريات أن تتحقق بالفعل عن طريق الأخذ بأشكال الحكم الدستوري ، وتقبل القواعد التي تقضي بأن تعمل الحكومة ضمن نطاق الحدود التي يسمح بها القانون ، وأن مركز السلطة السياسية يجب أن يستقر داخل هيئات تشريعية تمثيلية ، وأن كل فروع الحكومة ينبغي أن تكون مسؤولة أمام هيئة ناخبين كانت تميل إلى أن تضم البالغين برمتهم من السكان .

هذه المثل العليا وهذا النوع من الإدارة السياسية لتحقيقها ، كان يجري الدفاع عنها باسم الحقوق الطبيعية ، بحيث استمرت تلخص أهداف ليبرالية القرن التاسع عشر . وقد عبر جيفرسون عن ذلك بقوله :

إن الحكومات توجد لحماية وتحقيق حقوق الإنسان التي لا يمكن المساس بها[1] . ومع ذلك فقد كان هناك بعض الإختلاف بين فلسفة الحقوق الطبيعية وبين

(1) تطور الفكر السياسي . جورج سباين . الجزء الرابع ص 890 .

ليبرالية القرن التاسع عشر . لقد كانت فلسفة الحقوق الطبيعية فلسفة ثورية لا تعترف بحل وسط لإنتهاك أحد الحقوق الطبيعية الأساسية . ولكن الثورة الفرنسية بسبب الآثار الوخيمة التي أنتجتها ولدت في أوساط كثيرة رد فعل ضد الثورة . ففي القارة الأوروبية تركت أطماع نابليون القيصرية التقاليد الدستورية للشعوب الأوروبية تنهار لتصبح عبارة عن انقاض لا يقام لها أي اعتبار . وحتى في إنكلترا فقد توقف الإصلاح البرلماني بسبب رد الفعل هذا ولم يستأنف هذا إلا بصعوبة بعد عام 1815 . وهكذا وكما هي عادة الثورات ، أنتجت الثورة في كل مكان نفوراً من أعمالها المتطرفة . وقد عبر شاتوبريان عن رأي الليبرالية في الثورة قائلاً : علينا أن نصون العمل السياسي الذي هو ثمرة الثورة . . . ولكن يجب أن نستأصل الثورة من هذا العمل[1] . كما جرى التعبير عن هذه الفكرة ذاتها بتمجيد التطور كنقيض للثورة .

سبب هذا الإعتدال في موقف الليبرالية يعود إلى التغييرات التي حدثت بشكل طبيعي في نظر الطبقة الوسطى التجارية والصناعية كلما أصبح مركزها ونفوذها أكثر ثباتاً . هذه الطبقة كانت تشكل في كل مكان رأس حربة الإصلاح السياسي الليبرالي في القرن التاسع عشر ، وجعل التطور الصناعي والتجاري من توسيع نطاق نفوذها السياسي نتيجة لا بد منها . وفي قبالة ذلك ، كان نفوذ طبقة الإعيان من ملاك الأراضي آخذاً في الأفول نسبياً ، وكان العمال الاجراء قد بلغوا قليلاً من الوعي الذاتي السياسي خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر ، ولكنهم لم يحققوا لأنفسهم أي تنظيم فعال .

ومع ذلك يمكن القول أن هذه الطبقة كانت تعتبر الناطق الرئيسي باسم المثل العليا المتعلقة بالحكم الدستوري والحريات الشخصية . كذلك يمكن القول أن مركز هذه الطبقة الإجتماعي جعلها بإطراد أقل ثورية في نظرتها ومناهجها . ولذلك فقد انتقلت المثل العليا لهذه الطبقة وأسس الإصلاح السياسي الليبرالي من نطاق الإيديولوجية إلى نطاق إعادة البناء الدستوري . فاضفاء الطابع العصري على الإدارة ، وتحسين الإجراءات القانونية ، وإعادة تنظيم المحاكم ، وخلق قوانين صحية والرقابة على المصنع لم تتحقق بفعل تحمس ثوري ، بل عن طريق البحث العلمي الشاق والعملي ، والدقة في صياغة التشريعات .

---

(1) تطور الفكر السياسي . جورج سباين . مصدر سابق .

خلال القرن التاسع عشر أصبحت الليبرالية السياسية حركة ضخمة فرضت الإحساس بها في كل بلاد أوروبا الغربية وأميركا ، ولكن تطورها الأكثر تمييزاً لها حدث في إنكلترا . ففي ألمانيا ظلت الفلسفة الليبرالية أكاديمية في الغالب ولم تتغلغل في أعماق الفكر الشعبي . ذلك لأن موضوع التوحيد القومي الغير ليبرالي والذي أثاره بسمارك قد طغى على مواضيع الحكم البرلماني والمسؤولية الوزارية ، والدستورية الليبرالية .

وفي فرنسا كانت أهم نتيجة إجتماعية أسفرت عنها الثورة خلق خمسة أو ستة ملايين من الملاك والمزارعين الذين كانوا يشعرون بأن مصالحهم لا تتناقض مع مصالح البرجوازية . ومقابل التحالف البرجوازي والملاكين الزراعيين كانت قد ظهرت في أوروبا ولأول مرة حركة عمالية بروليتارية وذات نظرة سياسية إشتراكية راديكالية أكثر منها ليبرالية . هذا التطور الإجتماعي الجديد كان ذو أهمية خطيرة حيث كان له دور كبير في بلورة النظرية الماركسية في الصراع الطبقي .

وفي إنكلترا التي كانت قد حققت خلال القرن التاسع عشر أعلى درجة من التصنيع في العالم ، بلغت الليبرالية مرتبة فلسفة قومية وسياسية في آن واحد ، ووفرت مبادىء انتقال منظم وسلمي ، أولاً لإكمال الحرية للصناعة ومنح حق الانتخاب للطبقة الوسطى ، وأخيراً لمنح حق الانتخاب إلى الطبقة العاملة وحمايتها ضد أخطر مخاطر الصناعة . كانت الليبرالية الإنجليزية دائماً ، نظرية للخير العام للمجتمع القومي بأسره ، ومن ثم أصبح هذا المقصد يطال مصالح العمل والزراعة ، وذلك لوضعها موضع الاعتبار جنباً إلى جنب مع مصالح الصناعة والتجارة .

من أجل توضيح هذا المظهر من الفلسفة الليبرالية الإنجليزية يستحسن تقسيمها إلى فترتين تحولت عبرهما الفلسفة الليبرالية من فلسفة إيديولوجية تمثل مصالح الطبقة المتوسطة ، إلى فلسفة مجتمع قومي يكون مثله الأعلى حماية مصالح جميع الطبقات وصيانتها . وهكذا كان في إستطاعة الليبرالية المتأخرة أن تعمل في آن واحد ، للحفاظ على الحريات السياسية والمدنية التي تضمنتها الفردية ، وتكييفها بحيث تتمشى مع التغييرات المطردة للنظام الصناعي المتقدم ، وهي التغييرات التي ولدت فلسفات هددت بالغائها وسلمت بالحرية السياسية على أنها إضافة ذات قيمة مستديمة إلى الثقافة الحديثة وحيث كان لا يزال في مستطاع الليبرالية أن تلبي مهمة جعلها أكثر منالاً إلى حد بعيد بالنسبة لأكبر عدد من الأفراد ، ومن ثم خيراً إجتماعياً أصيلاً .

الفصل الأول

دايفيد هيوم والمنهج التجريبي
1776 - 1711

ولد دايفيد هيوم عام 1711 في إنكلترا . ولا نعلم من طفولته وشبابه شيئاً ، سوى أنه كان منذ صباه شغوفاً بدراسة الفلسفة . وبعد أن درس في إحدى جامعات فرنسا كان يطمح لوضع مذهب يوازي العلوم الطبيعية دقة وإحكاماً بفضل المنهج الإستدلالي التجريبي .

في سن الرابعة والعشرين أصدر أول كتبه وهو أشهرها « رسالة في الطبيعة البشرية » ، ولكن هذا الكتاب لم يلاق النجاح المنشود ، فاضطر هيوم لأن يعيد كتابته من جديد بحيث يلائم القراء ، وأعطاه عنواناً جديداً هو « بحث في العقل البشري » ، ونشره زاعماً أنه الجزء الثاني من سلسلة مقالات يعتزم إصدارها . ولقد توقع هذه المرة أن ما أورده في كتابه هذا من أفكار سيحدث في أوساط المفكرين ضجة داوية ، ولكن الكتاب بقي كذلك بعيداً عن القراء . وقد قال هيوم نفسه عنه : إن كتابي قد ولدته المطبعة ميتاً[1] . أما كتبه الأخرى فهي : « مقالات سياسية » على اعتبار انها الجزء الثالث من مقالاته ، « ومحاورات في الدين الطبيعي » و« تاريخ إنكلترا » . وبعكس مؤلفاته الأولى أصابت هذه المؤلفات الأخيرة نجاحاً كبيراً مما وفر لهيوم شهرة واسعة في الأوساط الفكرية . أما المنصب الوحيد الذي شغله بعد أن كان أميناً عاماً لمكتبة المحامين في إنكلترا هو منصب سكرتير السفارة البريطانية في باريس عام 1763 .

---

(1) أحمد أمين وزكي محمود ، قصة الفلسفة الحديثة ، ص 233 - 235 .

وخلال إقامته في فرنسا استطاع هيوم أن يقيم علاقات وثيقة مع الأوساط الفرنسية العليا مما مكنه من احتلال مركز إجتماعي مرموق داخل المجتمع الفرنسي .

ومع أنه لم يعترف أبداً بالحاده ، وكان له أصدقاء كثر من رجال الدين المعتدلين ، فقد اشتهر بأنه ملحداً .

البند الأول : هيوم والقانون الطبيعي

انطلاقاً من تحليله للمعرفة على أنها انعكاساً لوجدان الإنسان ، حيث لا يكون للعقل أي دور في بلورة المعرفة الإنسانية ، ينصرف هيوم لرفض فكرة القانون الطبيعي المرتكزة على معطيات العقل المجرد . ذلك أن هيوم كان يؤمن بأن القانون الطبيعي ليس سوى الانعكاس للتجربة الإجتماعية المستمرة للإنسان .

ولكون هيوم يعتبر أن العقل مرشد غير يقيني ، أي أنه يتعرض لإحتمالات الخطأ والشك والجدال ، فقد رفض أي تصور لقانون عقلي معصوم عن الخطأ ومشترك بين جميع الناس ، كما رفض فكرة تصور أي قانون إلهي ثابت . فلو اتخذ الناس برأي هيوم العقل قاعدة لتحديد وتوجيه سلوكهم لبقيوا في حالة إجتماعية بدائية ومضطربة ، وبعيدين عن الخضوع لأية سلطة سياسية مبنية على العرف والتقاليد بدلاً من العقل المجرد .

وهكذا يتبين أن هيوم يعتبر أن المجتمع الإنساني مبني على روابط متينة مستمدة من المشاعر والعواطف ، والمصقولة بعوامل التجربة والعرف . وبدون هذه الروابط المتينة لا يمكن أن يقوم أي مجتمع إنساني . لأن العلاقات الإجتماعية لهذا المجتمع تنهار ، بحيث ينصرف كل فرد لإتباع أهوائه ومنافعه الذاتية ، وللسعي وراء شهواته الخاصة تحت ستار العقل .

وهكذا يكون هيوم قد اختلف مع غيره من الفلاسفة والمفكرين الذين تعرضوا للقوانين الطبيعية حول مصدر هذه القوانين فبينما اعتبرها هؤلاء الفلاسفة ثمرة من ثمار العقل ، انطلق هيوم لإعتبارها من ثمار تجارب الإنسان المرتكزة على المشاعر والعواطف الإنسانية .

إذا ، بالنسبة لهيوم القوانين الطبيعية هي عبارة عن مصطلحات اتفق عليها الناس بعد تجاربهم الإجتماعية ومن خلال علاقاتهم الإنسانية . فمن هذه القوانين لو اتخذنا

فكرة العدالة كمثال تصبح عند هيوم فكرة طبيعية ومشتركة بين جميع الناس وملازمة لإستقرارهم ، بعد أن تكون قد كرست نفسها بينهم بعد تجاربهم وعلاقاتهم الإجتماعية .

وبناء لهذا المفهوم يبرز الإختلاف ما بين هيوم ومونتسكيو حول المؤثرات في تحديد سلوك الإنسان . فبينما يعتبر مونتسكيو أن الطبيعة والمناخ والبيئة هي العوامل التي تؤثر في تحديد سلوك وتصرفات الإنسان ، يعتقد هيوم أن سلوك وتصرفات الإنسان كامنة بالطبيعة البشرية المبنية على التجربة .

إذاً وفقاً لإعتماد هيوم على المنهج التجريبي المبني على الملاحظة وإعتماده على دراساته البسيكولوجية ، فقد اعتبر أن أساس تطور المجتمع ونهوضه يكمن في التجربة الإجتماعية . ومن هذا المفهوم توصل هيوم إلى استخلاص عدة قوانين طبيعية هي قانون ثبات الملكية ، وقانون انتقالها بالرضى ، وقانون الوفاء بالوعود . وبالإعتماد على هذه القوانين الناجمة عن التجربة الإجتماعية والخضوع لها يتحقق السلام والأمن في المجتمع الإنساني .

وهكذا فإنه بالنسبة لنقده لمدرسة القانون الطبيعي القائمة على العقل ، اعتبر هيوم أن العقل لا يكون له دور سوى أن يكون عبداً للمشاعر للإنسانية ، وبالتالي ليس له أية وظيفة أخرى غير خدمة هذه المشاعر وطاعتها . إلى جانب رفضه لفكرة العقل المجرد ، فقد هاجم كذلك الدين الطبيعي أو العقلي وعلم الأخلاق العقلي وكذلك النظرية التعاقدية والرضائية في السياسة .

البند الثاني : هيوم والعقد الإجتماعي

كما رأينا سابقاً أن نظرية العقد الإجتماعي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة القانون الطبيعي . وبناء لذلك فكما رفض هيوم فكرة القانون الطبيعي العقلي ، فقد رفض كذلك فكرة العقد الإجتماعي التي تنشىء المجتمع المدني على أساس تعاقد أفراده فيما بينهم . وبرفضه لهذه الفكرة للعقد الإجتماعي ، يستند هيوم إلى إعتبارات تاريخية مستندة بدورها إلى إعتبارات فلسفية . ولا يقف هيوم بنقضه لنشأة الحكومة على أساس التعاقد ، بل كذلك يمد رفضه لنظرية الحق الإلهي في السلطة ، ولكن بشكل بارع دون أن يمس الروح الدينية للشعب . فهو يرفض ربط المسائل الإنسانية بالإرادة الإلهية ، ويعتبر بأن جميع الناس من حكام ومحكومين هم مخلوقات الله ،

ويعملون بفضله وعونه وبتأييده. وبالتالي فإن تخصيص فرد معين بأفضال الله فهذا إنكار لما لله من صفات العدل والخير . ومن ثم فإن أفكار هيوم سريعاً ما تفهم على أنها موجهة لرفض نظرية الحق الإلهي في الحكم المنسوبة لتأييد حق الملوك المطلق في الحكم .

أما عن حالة الفطرة الأولى ، عند فلاسفة العقد الإجتماعي ، فإن هيوم يحرص على البرهنة بأن مثل هذه الحالة ، لا تعدو مجرد حالة طارئة سريعة الزوال ، وذلك لضعف الوسائل الفردية التي تعني إستحالة الأفراد أن يبقوا في حالتهم الهمجية التي تسبق المجتمع . فحالة الطبيعة الأولى عند هيوم ليست إلا وهماً فلسفياً . ذلك أن حاجات الإنسان تتعدى قدرته على أن يؤمنها بنفسه ، كما الحالة عند الحيوان . والطريق الوحيد لتأمين حاجات الإنسان هو تشكيل المجتمع . فالإنسان قادر بالمجتمع وحده على أن يعوض نقائصه ويقهر ضعفه ، ويتغلب على سائر أنواع الحيوان .

ومع أن المجتمع ضرورة لازمة ومفيدة للأفراد إلا أنهم في الحالة الطبيعية لا يمكنهم أن يتصوروا الفوائد التي يجنونها منه لأنهم لا يرقون بفهمهم لذلك الحد . ولكن هناك ضرورة غريزية وضعت الأفراد منذ البداية في شكل من أشكال المجتمع ، وهو الأسرة التي أساسها الغريزة الجنسية . فهذه الغريزة هي التي توحد بين الجنسين إلى أن يظهر الإهتمام بالذرية المشتركة . وبالتالي يظهر التجمع الأكبر عدداً ، حيث يحكم الآباء بفضل إمتيازهم بالقوة والحكمة ويمارسون سلطتهم التي تكتنفها عاطفتهم الأبوية الطبيعية نحو أبنائهم . وبمرور الزمن تؤثر العادة في نفوس الأبناء وتزودهم بالوعي وبالمزايا التي ينعمون فيها في المجتمع فيألفوه ويشذبوا انفعالاتهم للإبقاء على اتحادهم .

إلا أن هيوم يعترف بأن العواطف وحدها لا تحفظ المجتمع ، إذ أن المشاعر تكتسي دائماً برداء الأنانية التي تظل منبعاً للتعصب والانحياز والتناحر . ولذلك ينبغي أن تكون هناك قواعد موضوعية تستهدف فض المنازعات وحسم الخلافات لأنه بدون هذه القواعد لا يمكن القول بوجود المجتمع . وهذه القواعد تنبثق تدريجياً من التجربة والألفة ، وتنمو وتتطور أصلاً من فكرة العدالة التي هي ابتكار إنساني لإحترام الملكية .

ومن هنا يقر هيوم أن هناك ثمة رضى وقبول ضمني أو عقد أصلي بين الناس

يلتزم بموجبه كل فرد بإحترام ملكية الآخرين لضمان مصلحة الجميع ، ويسمح بالتالي بإقامة المجتمع والسلطة الحاكمة . وبذلك يقول هيوم .

« وعندما نتأمل في كون الناس جميعاً متساوين تقريباً في القوة البدنية ، بل وفي قدراتهم العقلية واستعداداتهم ـ حين تنمى عن طريق التربية ـ لا بد بالضرورة أن نعترف بأنه ما من شيء ، سوى رضاهم ، كان يمكن أن يجمعهم في أول الأمر في إتحاد ويخضعهم لأية سلطة ، فإذا تتبعنا عملية الحكم إلى أصولها الأولى في الغابات والصحراوات ، وجدنا الناس هم مصدر كل سلطة واختصاص ، وإنهم تنازلوا طواعية عن حريتهم المتأصلة ، وتلقوا القوانين من أندادهم وزملائهم ، من أجل السلام والنظام . وكانت الشروط التي قبلوا على أساسها الخضوع إما مذكورة بطريقة ما ، وإما كانت من الوضوح والظهور بحيث اعتبر ذكرها أمراً لا داعي له . وإذا كان هذا هو ما قصد بالعقد الأصلي ، فإنه ليس ما يمكن إنكاره أن كل حكم قام في أول الأمر على عقد ، وإن أول التجمعات البدائية للجنس البشري تكونت أساساً على هذا المبدأ »[1] .

ويرى هيوم عدم جدوى التساؤل عن السجلات التي تضمن وثيقة حرياتنا هذه لأنها أسبق من الكتابة ومن كل فنون الحياة . ولكننا نتتبعها بوضوح في طبيعة الإنسان والمساواة أو ما يقرب من المساواة التي نجدها في أفراد النوع الإنساني . ويسلم هيوم كذلك بفكرة العقد الأصلي الذي اتحد بمقتضاه الناس البدائيون ووحدوا قواهم ، ولكنه يرفض القول بأن العقد الإجتماعي لا يزال يحتفظ بأي أثر بعد مرور آلاف السنين . أما عن الحكومات القائمة فيقول : أن جميع الحكومات القائمة في الوقت الحاضر تقريباً ، أو تلك التي بقي عنها أي سجل في التاريخ قامت أصلاً إما على الاغتصاب وإما على الغزو ، وإما عليهما معاً ، دون أي تظاهر بالحصول على رضى الناس أو خضوعهم الإختياري . ويحلل هيوم استناداً إلى هذه الأفكار نظرية العقد الإجتماعي . فميز بين العقد الأصلي الذي بموجبه اتحد الأفراد لإقامة المجتمع ، والعقد الشكلي الذي يقيم الحكومة . واعترف هيوم بالعقد الأول وقال بأحقية دعوته بالعقد الإجتماعي ، ولكن رفض وجود العقد الشكلي .

البند الثالث : هيوم وأصل الحكومة

بعد أن رفض هيوم الأسس التي تقوم عليها نظرية العقد الإجتماعي وهي التعاقد

---

(1) من محاضرات الدكتور عمر عبد الحي . الجامعة اللبنانية عن كتاب العقد الاجتماعي ديفيد هيوم ص 53 - 54 .

المبني على رضى الأفراد انطلق للتطرق لموضوع أصل وأسس الحكومة التي يراها هيوم . وهذه الأسس تتلخص بالواجبات الأخلاقية التي يتحلى بها أفراد المجتمع . وهذه الواجبات الأخلاقية تتحدد بنوعين .

1 ـ النوع الأول من هذه الواجبات يتحدد بموجب الغريزة الطبيعية التي تطبع سلوك الإنسان بعيداً عن أي التزام خاص أو وجهة نظر خاصة لهذا الإنسان حول المنفعة العامة أو الخاصة . ومن هذا النوع من الواجبات الأخلاقية نستطيع أن نذكر حب الأطفال والعرفان بالجميل نحو المحسن ، والشعور بالعطف نحو المنكوبين .

2 ـ النوع الثاني من هذه الواجبات هو الذي لا يتعلق بأية غريزة طبيعية ، بل الدافع إليها هو الإحساس بالالتزام نحو مقتضيات المجتمع البشري الذي لا يمكن أن يقوم بدون الالتزام بتلك الواجبات . مثال على ذلك ، الالتزام بكل الواجبات المتعلقة بالعدالة وإحترام ملكية الآخرين والوفاء بتنفيذ التعهدات .

فمن الواضح أن كل إنسان يحب نفسه أكثر مما يحب غيره ، ولهذا فهو مدفوع بالطبيعة لمحاولة توسيع ملكيته لحدها الأقصى ولا يكبح جماح هذه النزعة إلا التفكير والتجربة اللذين يظهرا النتائج السيئة لهذا الاتجاه والانحلال الكامل للمجتمع الذي لا بد أن يترتب عليه . ومن ثم فإن الحكيم يقف أمام غريزته ويكبح جماحها . ويطبق هيوم هذه الفكرة على الواجب السياسي والمدني الخاص بالولاء ويقول :

« فغرائزنا الأولية تدفعنا إما إلى الانغماس في حرية غير محدودة وإما إلى السعي للسيطرة على الآخرين ، والتفكير وحده هو الذي يحملنا على التضحية بمثل هذه الأهواء القوية ، وذلك في سبيل مصلحة السلام والنظام العام »[1] .

وبقدر صغير من التفكير والملاحظة نتعلم أنه لا يمكن المحافظة على المجتمع دون سلطة حاكم يحظى بالطاعة المطلقة وأن مراعاة مصلحة السلام والنظام العام هي مصدر كل ولاء ومصدر الالتزام الأخلاقي الذي نعزوه إليه . فالناس الذي تدفعهم غرائزهم يقتنعون بتكرار التجربة ، بأن المنفعة تتحقق في الخضوع للسلطة . وهم يطبقون في زمن السلم الدروس التي تلقوها في الحرب . ويستكمل العمل البطيء

(1) دافيد هيوم من مقالة العقد الأصلي المترجم في العقد الإجتماعي ص 67 .

للتضامن الإجتماعي على مر الأيام ، وذلك بقيام الحكومة . وحين تقوم الحكومة ، تخلي المنفعة الدافعة لقيام المجتمع ، المكان لطاعة السلطة . وتصبح الطاعة والخضوع للسلطة مألوفة ومعتادة ، بحيث أن معظم الناس لا يبحثون عن أصلها وعللها . وإذا حصل ذلك الإهتمام فإنهم لا يكادون يعلمون أن أسلافهم قد خضعوا أجيالاً عديدة ، ومنذ زمن بعيد لهذا الشكل من الحكومة حتى يقبلوا في الحال التزامهم بالولاء لها .

وعلى كل حال فإن هيوم لا يهتم كثيراً ببحثه عن العلل الأولى ، وإنما يتقبل ما تكشفه له الملاحظة والتجربة . ولذلك أتت فكرته عن أصل الحكومة عاجزة عن أن توضح نشأتها كما فعلت نظرية العقد الإجتماعي الإفتراضية . وهو في تفنيده لنظرية العقد ، وفي بحثه عن أصل الحكومة ، أرجع قيام المجتمع للمنفعة سواء منفعة الفرد أو منفعة الجماعة التي هي خلاصة منافع الأفراد .

البند الرابع : دعائم الدولة

انطلاقاً من واقعه المحافظ كغيره من فلاسفة انكلترا خلال القرن الثامن عشر ، كان هيوم ينفر من التغييرات والتبديلات السريعة التي يمكن أن تطرأ على الوضع السياسي في إنكلترا . فقد آمن بضرورة استقرار الحياة السياسية ، واعتبر أن المنظمات السياسية الفعالة ، يجب أن تكون ثمرة تجربة تاريخية طويلة . ومن زاوية تمييزه ما بين المجتمع الذي يعتبره واقعة جوهرية وبين الحكومة التي يعتبرها واقعة ثانوية تابعة ، فإنه لم يكن يعطي الدولة إلا طابعاً سلبياً . وهذا الطابع يتمثل بمنع الأفراد من تعكير صفو الحياة الإجتماعية وذلك بتنظيم سلوك الأفراد في نظام منسجم من أجل المنفعة العامة . وعلى الناس أن يعملوا في حدود هذا النظام وهم أحرار فيما عدا ذلك ، ولكن حرية الأفراد ليست حقاً مقدساً . وإنما تحترم هذه الحرية في الحدود التي يضعها الدستور . ومن ثم ينبغي أن تتوافق الحرية مع الضرورات الإجتماعية . ويعطي هيوم للحرية المدنية أهمية كبيرة في ازدهار الحياة الإقتصادية ، لأنه برأيه لا يمكن أن تنتعش التجارة بدون حرية .

ويجب على الدستور أن ينهض على أسس واضحة تحدد سلطات الدولة ، وعلى الأجيال الجديدة أن تعتاد على الدستور القائم وأن تسير على نفس الدرب تقريباً الذي سار عليه آباؤها ، وذلك للمحافظة على الاستقرار في الحكم .

ومع هذا فإن هيوم لا ينفر من التغييرات والتحسينات ذلك لأنه لا بد بالضرورة من حدوث تجديدات في كل الأنظمة البشرية ، ويكون من المفضل أن يضفي النبوغ المستنير للعصر على هذه الأنظمة اتجاهاً نحو العقل والحرية والعدالة ، ولكن التجديدات العنيفة أمر لا يحق لأي فرد أن يقوم بها ، بل أنها خطرة حتى عندما يحاول القيام بها الجهاز التشريعي ، إن ما يتوقع منها من ضرر أكثر مما قد يعود منها من نفع .

ومع هذا الرأي ، فإن هيوم يؤمن بالثورة إذا أحدق الخطر بالمنفعة العامة ، ذلك إذا كانت الحكومة عاجزة عن المحافظة على العدالة . ولكن إيمانه هنا بالثورة مشترط بأن تكون عواقبها أقل خطورة من عواقب الاستسلام للطغيان لأنه لم يكن يثق بالجماهير .

ويفضل هيوم نظام الملكية المحدودة السلطة ، التي تتوازن فيها السلطات والتي تشكل بتوازنها الضمان الوحيد للأمن والرخاء . ويرفض نظام الملكية المطلقة الذي يعتبره أسهل طريق للموت وشل الدستور ، كما يرفض قيام حكومة شعبية أو ديمقراطية لأنها تنتهي دائماً بتمزيق وحدة الأمة ، إلى جماعات متنازعة مما يؤدي لا محالة لديكتاتورية الأحزاب .

وعلى صعيد العمل السياسي الحزبي كان هيوم يؤمن بنظام الحزبين في الدولة لأنه يرى فيه الكفاءة لتحقيق الرخاء للأمة والحرية المدنية لأفرادها . وهي حرية تنهض على دعامات راسخة ثابتة في الدستور ، وهي التي تبث الحياة في النشاط البرلماني لخلاف الرأي بينهما الذي لا غنى عنه لسعادة الأمة ، ذلك أن منشأ الأحزاب السياسية هو الخلاف في الآراء التي تحترم الحرية وتقدمها .

الفصل الثاني

ادموند بيرك 1729 - 1797

ولد ادموند بيرك عام 1729 في مدينة دبلن الإيرلندية من أب بروتستانتي وأم كاثوليكية . بعد الانتهاء من دراساته العليا بدأ ينشر بعض الأبحاث الفلسفية . في عام 1766 أصبح عضواً في مجلس العموم البريطاني عن حزب الويغ . كان لدفاعه عن المستعمرات البريطانية في أميركا الشمالية ولانتقاده للسياسة الإنكليزية حيالها الأثر الكبير في إتساع شهرته كليبرالي عنيد ، وكخطيب سياسي رائع . فحول هذا الموضوع قدم بيرك مداخلتين مهمتين الأولى حول قضية فرض الضرائب على الأميركيين في العام 1774 ، والثانية حول المصالحة مع أميركا في العام 1775 .

بعد انتصار الثورة الفرنسية عام 1789 واتخاذه موقفاً محايداً وصامتاً منها ، بدأت شهرة بيرك في الأفول . فقد بدأ أصدقاءه في حزب الويغ الليبرالي الابتعاد عنه خاصة بعد نشره لمؤلفه تأملات في الثورة الفرنسية عام 1790 والذي حاول فيه أن يهاجم الثورة الفرنسية ومبادئها ويعبر عن خوفه من انتشار عدواها .

لقد بدأ بيرك في اعداد مؤلفه تأملات ، بعد أشهر فقط من اندلاع الثورة الفرنسية . والذي دعاه لذلك خطبة للقس الدكتور برايس ، وهو واحد من الكتاب السياسيين المعروفين آنذاك ، والذين أشادوا بالثورة الفرنسية . فالدكتور برايس اعتبر هذه الثورة انجازاً مهماً لقضية الحرية البشرية ، وتطويراً رائعاً لمبادىء ثورة 1688 الإنكليزية ، كما اعتبرها افتتاحاً لعهد سعيد في تاريخ البشرية .

اغتاظ بيرك من هذا القول واعتبره تأويلاً منحرفاً لثورة 1688، ومحاولة لإضفاء الاحترام على الثورة الفرنسية التي اعتبرها المؤلف مخزية للفرنسيين ونموذجاً فاسداً للأمم الأخرى[1] .

وتبقى كتابة بيرك عن الثورة الفرنسية ، تسرعاً في اعطاء الأحكام ، وخاصة أنه لم يكن قد مضى عليها سوى فترة وجيزة ، تميزت بالأحداث الدامية والرهيبة ، من إعدام الملك والملكة ومذابح أيلول وتنظيم الارهاب والحملات المظفرة للجيوش الفرنسية التي دافعت عن بلادها حتى اجتازت حدود الدول الأخرى .

يمكن تقسيم كتاب تأملات إلى قسمين . الأول مكرس لبيان الاختلاف الكامل بين الثورة الإنكليزية لعام 1688 وبين الثورة الفرنسية ولمصلحة الأولى . أما القسم الثاني فقد كرّس لنقد المؤسسات الجديدة للثورة الفرنسية . كقواعد التمثيل السياسي ، ووضع السلطة التنفيذية ، والتنظيم العسكري والقضائي والمالي .

لقد اعتمد بيرك في تحليله السياسي على دراسة التاريخ ، كما فعل قبله مونتسكيو . ولكنه خرج بنظرية تتعارض تماماً مع التيار التحرري الذي ساد أواخر القرن الثامن عشر . فأفكاره لم تأت نتيجة للثورة الفرنسية ، بل أن الثورة جعلته يعزل أفكاره عن حالات ملموسة ويعرضها كمقترحات عامة . ذلك أن أفكاره المحافظة ومعتقداته السياسية الرئيسية كانت واحدة في كل الأوقات[2] .

البند الأول : موقف بيرك من القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي

مثله مثل هيوم رفض بيرك فكرة القانون الطبيعي الناشىء عن العقل ، كما رفض فكرة حقوق الإنسان التي نادى بها كل من لوك وروسو . لقد اعتبر بيرك أن فكرة حقوق الإنسان ما هي إلا فكرة خيالية ، وخارجة عن حقيقة وجود المجتمعات . ذلك لإعتباره بأن المجتمع ليس سوى حقيقة مصطنعة وغير طبيعية ، وهو ليس نتاجاً للعقل وحده ، وأن مقاييسه هي الأعراف ، وأنه يعتمد على غرائز وميول غامضة ، بل وحتى على الأحقاد . وانسجاماً مع ذلك تكون الحياة الإجتماعية برأي بيرك انعكاساً لطبيعة

---

(1) موريس كرانستون . أعلام الفكر السياسي ، ص 84 ، دار النهار للنشر .
(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي . الكتاب الرابع ، ص 817 .

الإنسان . فهذه الغرائز والأحقاد والميول والمجتمع الناتج عنها يشكلون جميعاً الطبيعة البشرية . **وبدون هذه الطبيعة وبدون الشرائع الأخلاقية والأنظمة الأخلاقية التي تنشأ فيها، قد يكون المخلوق على حد قول أرسطو ، حيواناً بهيمياً أو إلها ولكنه لا يكون إنساناً**[1] . **فالإنسان برأي بيرك لم** يبحث عن الحقوق بإعتبارها حقوقاً طبيعية ، بل بإعتبارها خلقاً إلهياً . لأن الله أوجد الإنسان على الأرض مع مجموعة من العلاقات الإجتماعية . وبذلك لا يكون للأفراد أي دور في خلق وتنظيم العلاقات فيما بينهم . **بينما التطور في ممارسة هذه العلاقات هو الذي يحول مجموعة معينة من الناس إلى مجموعة مدنية في مجتمع مدني . وهكذا يمكن القول أن الله خلق الناس ونظم الحياة بشكل يتلائم مع الظروف المحيطة بالجماعة وبدون أن يكون للإنسان أي دور في** ذلك .

ولذلك فلا مجال للفكرة القائلة بالعقد الإجتماعي وبرضاء الأفراد بدخول المجتمع المنظم ، إلا بإعتبارها جزءاً من تاريخ افتراضي فقط .

وبيرك يعتبر المساواة الطبيعية بين الأفراد أسطورة من وجهة النظر الإجتماعية . **فاتحاد الأفراد ضمن الجماعة السياسية يتطلب تفاوتاً في المرتبة الإجتماعية ونظاماً إجتماعياً مألوفاً تكون فيه القيادة للأعقل والأكثر خبرة والأكثر ثراء ، وتكون غاية القيادة تثقيف وحماية الأضعف والأقل ثراء .**

وبالرغم من إقراره بأن العلاقات بين الأفراد هي علاقات ثابتة وموجودة مع وجود البشر ، فإن بيرك لم ينف إمكانية التطور والتقدم . فالعلاقات تتعرض للتغيير وفقاً لتغير حاجات كل مجتمع من المجتمعات ، وأن التطور الطبيعي والبطيء هو الذي يسير بالمجتمعات نحو الكمال .

وهكذا يكون بيرك قد ساهم مع هيوم في تحطيم فكرة الحقائق الخالدة المستندة إلى العقل والقانون الطبيعي ، ليحل محلها العاطفة والتقاليد والتاريخ .

البند الثاني : بيرك والتطور مع مرور الزمن

قليل من المراقبة الدقيقة لأفكار بيرك ، يمكننا من القول وبالرغم من انتقاده

---

(1) جورج سباين ، الكتاب الرابع . تطور الفكر السياسي ، ص 816 .

للثورة الفرنسية ، أن معتقداته كانت هي ذاتها في كل مرحلة من مراحل أفكاره السياسية التي استقاها من الواقع السياسي المحافظ الذي ساد انكلترا خلال القرن الثامن عشر .

فانتقاد بيرك للثورة الفرنسية ، كان في الحقيقة يهدف لانتقاد التغيير المفاجيء الذي حصل في الحياة السياسية الفرنسية بموجب اندلاع الثورة . ذلك لأن بيرك كان مثله مثل غيره من أفراد الشعب الإنكليزي ينفر من التغيرات المفاجئة التي تطرأ على مجتمع معين ، ولكونه يؤمن بالتطور الطبيعي لعلاقات الأفراد ، كما يؤمن بالتغييرات والاصلاحات التي تحدث مع مرور الزمن وفقاً لحاجة كل مجتمع . فالأنظمة السياسية بالنسبة له تشكل متسعاً معقداً من حقوق استقرت بمرور الزمن ومن أساليب معتادة تعارف الناس على صلاحها . وهذه الأساليب تنشأ من الماضي وتكيف نفسها مع الحاضر دون انقطاع في استمرارها ، وأن تقاليد الدستور والمجتمع ككل ينبغي أن تكون موضع احترام شبيه بإحترام الدين ، لأنها تشكل المستودع لذكاء جماعي ومدنية جماعية[1] . وكما يعتبر بيرك بأن الله هو خالق ومنظم العلاقات بين الأفراد ، كذلك يعتبر بأن مؤسسات الدولة والمدينة والعائلة هي أيضاً أجزاء من نظام إلهي ، يقصد منها خير الإنسان الجسدي والمعنوي . وأن التطور في ممارسة العمل في مؤسسات الدولة هو ذلك الذي يؤدي إلى نموها لما فيه خير الجماعة . فالأنظمة لا تخترع ولا تصنع ، بل تعيش وتنمو ، ولذلك ينبغي معالجتها بمهابة ومسها بحذر . فالرجل السياسي المخطط والمدير للأمور يمكنه بسهولة ، وبخطط منطوية على المغامرة ومحفوفة بالمخاطر أن يدمر ما تعجز حنكته عن أن تعيد بناءه . فالأنظمة القديمة تعمل جيداً ، لأن أجيالاً من التعود والألفة والإحترام تقف وراءها . وكل ابتكار جديد مهما كان منطقياً لن يحقق نجاحاً إلا عندما تتجمع مجموعة مماثلة من العادات والمشاعر[2] . ولذا فإن بيرك يعتبر الدستور القائم نتاجاً لتلك التجربة الطويلة من الحكم والقائمة على مشاعر الجماعة وعاداتها وتقاليدها أي على روح تاريخها وظروفها .

« دستورنا دستور مكتسب بطول المدة ، إنه دستور ترجع سلطته الوحيدة إلى أنه موجود

---

(1) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 817 .

(2) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 824 .

من زمن لا نذكره . . . فملككم ، ولورداتكم ، وقضاتكم ، وهيئات محلفيكم الكبرى والصغرى ، كلها وليدة مرور الوقت . . . والتقادم هو أصلب الحقوق جميعاً لا للملكية فحسب ، بل وأيضاً للحكم الذي عليه أن يصون الملكية . . . إنه أفضل قرينة من أي إجراء مفاجيء ومؤقت يتخذ بالانتخاب الفعلي . والسبب في ذلك ، هو أن فكرة الأمة ليست محلية النطاق فقط ، وليست تجمعاً فردياً وقتياً ، بل هو فكرة مستمرة تمتد عبر الزمان كما تمتد عبر الجماعة والمكان . وهذا هو اختيار ، لا ليوم واحد أو لمجموعة واحدة من الناس ، ولا هو اختيار مشوش وطائش ، بل هو انتقاء رزين قامت به العصور والأجيال ، إنه دستور أقيم بما هو أفضل عشرة آلاف مرة من الاختيار ، فقد تكون بفعل ظروف خاصة ، وأحداث وأمزجة ونزعات وعادات أخلاقية ومدنية واجتماعية للناس ، لم تكشف عن نفسها إلا خلال حقبة طويلة من الزمن » . . .[1] .

إذا يمكن القول أن بيرك يعتبر الدستور الإنكليزي نتيجة من نتائج التجربة التاريخية في الحكم والقائمة على تلاقي مشاعر المجتمع وعاداته وتقاليده التاريخية . كما أنه يعتبر من المستحيل لأية قدرة أخرى غير التجربة التاريخية من أن توجد دستور جديد أفضل من الدستور القائم . ذلك لأن كل تجديد على الدستور يجب أن يكون متلائماً مع مشاعر الجماعة وتقاليدها وظروفها . وبدون ذلك التلاؤم يصبح طبيعياً وقوع الجماعة في حالة فوضوية مشابهة لحالة الفوضى التي عاشها الشعب الفرنسي على أثر قيام الثورة الفرنسية عام 1789 .

البند الثالث : بيرك والتمثيل البرلماني

تعتمد نظرية بيرك في الدستور وفي الحكم البرلماني على التسوية السياسية التي قامت بعد ثورة 1688 . فهذه التسوية منحت حزب الويغ نفوذاً سياسياً طاغياً داخل البرلمان الأنكليزي . ولكونه عضواً في هذا الحزب وخوفاً من النفوذ القادم من جراء اتفاق التاج وشركة الهند الشرقية حاول بيرك تدعيم مركز حزبه السياسي داخل البرلمان . ولذلك فقد رفض فكرة إصلاح البرلمان ، كما عارض مبدأ اضفاء الطابع التمثيلي الشعبي عليه ، ومن ثم نادى بضرورة استقلال الوزارة عن البلاط .

إذا انسجاماً مع مصلحة حزبه في السيطرة على البرلمان ، استنكر بيرك مبدأ اضفاء الطابع التمثيلي الشعبي على البرلمان . فقد نبذ فكرة الانطلاق من اعتبار

---

(1) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 818 .

الدائرة الانتخابية وحدة عددية أو أقليمية ، مثل ما نبذ فكرة التمثيل البرلماني المرتكز على أكبر جزء من الشعب الذي يحق له التصويت . وبناء لذلك فالأغلبية العددية لم يكن لها بالنسبة لبيرك أية أهمية حقيقية في تشكيل الرأي الناضج للبلد . بعبارة أخرى يمكن القول أن بيرك أعتقد بأن الحكم البرلماني يجب أن تتولاه أقلية متماسكة لكن مفعمة بروح عامة ، وتكون البلاد بوجه عام على استعداد للسير خلفها عن طيب خاطر ، مع برلمان يكون في جوهره مكاناً يسمح بتوجيه النقد إلى زعماء هذه الأقلية ومناقشتهم الحساب أمام حزبهم لصالح البلد بأكمله . ومع ذلك فقد أتاحت وجهات نظره بعض النقد السليم للحكم النيابي الذي يشوبه نوع من تأثير الشعب على أعضاء البرلمان وعلى ممارستهم في ميدان التشريع . ولذلك فقد أكد على ضرورة استقلال عضو البرلمان في التصرف والحكم على الأمور بدون أي تأثير خارجي عليه . فبمجرد أن ينتخب عضو البرلمان يصبح مسؤولاً عن المصالح الكلية للشعب والامبراطورية ، ويصبح مديناً لناخبيه بأفضل الأحكام التي يصدرها على الأمور ويعبر عنها بحرية ، ويكون ذلك سواء اتفقت هذه الأحكام مع رأي الشعب أم لم تتفق . فعضو البرلمان بالنسبة لبيرك لا يتتلمذ على أيدي ناخبيه لكي يتعلم منهم مبادىء القانون والحكم . ذلك لأن أي رجل دولة جيد يجب أن تكون لديه أفكار عما تتطلبه سياسة عامة سليمة ، وإذا كان شخصاً مسؤولاً فعليه أن يجاهر بالعزم على تنفيذ سياسته وأن ينشد الوسائل الكفيلة بتحقيقها . وعليه كذلك أن يعمل مع الآخرين من ذوي الأفكار المشابهة لأفكاره دون أن يسمح للإعتبارات الشخصية أن تؤثر على علاقته بهم . إذا عليهم جميعاً أن يتماسكوا كوحدة ، وأن يرفضوا أي تحالف أو زعامة لا تتفق مع المبادىء التي تكون على أساسها حزبهم . ومن هنا عرف بيرك الحزب السياسي على الشكل التالي :

« الحزب مجموعة من أناس متحدين ، كي يدعموا المصلحة الوطنية عن طريق مساعيهم المشتركة ، وذلك على أساس مبدأ معين يتفقون جميعاً بشأنه »[1] .

أعتقد بيرك أنه طالما أن التطورات المتوافقة مع روح الشعب وتقاليده ، هي التي وضعت السيادة في بريطانيا في البرلمان ، فإن الدعوة للإصلاح ولوضع السيادة في الشعب ، إنما هي دعوة تتعارض مع النمو الطبيعي التقليدي للشعب الأنكليزي

---

(1) عن جورج سباين . تطور الفكر السياسي . الكتاب الرابع ، ص 820 .

ومنظماته السياسية . ولذلك فقد عارض الإصلاح ، وعارض أيضاً الحركة الديمقراطية والدعوة إلى جعل البرلمان الأنكليزي هيئة تمثيلية للشعب . فالبرلمان برأيه ليس سوى هيئة حاكمة متفقة مع التقليد الأنكليزي ، وليس هيئة تمثيلية . ولذا لا يمكن السماح لأي اتجاه بالحد من سلطته أو من امتيازاته .

هذه هي النظرة المحافظة لبيرك ، حول التطور البطيء والهادىء . والذي يبرر نظريته هذه كان خوفه من التطورات السريعة والمتلاحقة التي شهدها المجتمع الأنكليزي في الربع الأخير من القرن الثامن عشر . وقد حاول بتفكيره عن التطور البطيء ، الحد قدر الأمكان من التطورات ونتائجها في المجال السياسي . خاصة أنه كان يؤمن بأن المدنية ليست ملكاً للأفراد ، بل للمجتمعات وأن الأفراد يمرون سريعاً في حياة الأمة ، بينما الدولة تبقى ثابتة ودائمة .

البند الرابع : بيرك والسيادة

بالرغم من أن بيرك يرفض القبول بقدرة الشعب على القيام بالأعمال الحكومية ، فقد رأى في مطالب الشعب التي لا تتعارض مع استقرار الحكم ومع مبادىء العقل والعدالة ، قوانين ينبغي على الحكام احترامها . ولكن من هو الطرف الذي يحكم بعدالة مطالب الشعب ؟ إن بيرك يرفض منح هذا الدور للشعب ، ويرى أن البرلمان هو الذي يعتبر الهيئة الوحيدة التي تملك ذلك الحق في الحكم . وبما أن بيرك يرى السلطة العليا المطلقة في التقرير هي للبرلمان ، فينبغي أن يكون هو صاحب السيادة وليس الشعب .

ينطلق بيرك بنظريته هذه من واقع بلاده ، معتبراً أن التطور التاريخي هو الذي أوصل لهذه النتيجة . أما في بقية الدول فإن بيرك يرجع الأمر وفقاً لمستوى التطور في كل بلد . وبالتالي قد تكون السيادة لملك أو لجماعة محدودة من الناس أو للشعب كله .

هنا تبدو نظرية بيرك في السيادة بوضوح ، حيث تشكل نتيجة للتطور التاريخي لمجموعة كبيرة من الأحداث المتلاحقة في حياة الأمة . فكما أن الدستور المكتسب بمرور الزمن هو النتيجة لتلك التجربة الطويلة في الحكم والقائمة على مشاعر الجماعة وعاداتها وتقاليدها وروح تاريخها الطويل ، فإن هذا الدستور المكتسب هو الذي ينبغي أن يحدد مكمن السيادة في كل دولة .

البند الخامس : موقف بيرك من الأرستقراطية والدين :

إذا كان بيرك يكن كل التقدير لكل ما يتعلق بالتقاليد الإجتماعية والسياسية للمجتمع الأنكليزي ، فقد ذهب لإعتبار الأرستقراطية والدين شيئان متلازمان مع روح المجتمع وتطور عاداته وتقاليده . ولذلك لا يمكن برأيه التقليل من أهميتها بالنسبة للمجتمع والدولة كما فعلت الثورة الفرنسية .

فكل مجتمع برأيه يتكون من طبقات مختلفة ، وبعض هذه الطبقات يوجد في مرتبة أعلى من مرتبة الأخرين . وبالتالي يكون أحق بالحكم وبالسلطة . فبالمقارنة مع الطبقة الأرستقراطية المكونة من ملاك الأراضي الفضلاء والمثقفين ، لا يمكن لجمعيات الخياطين والبنائين وبائعي الأسماك الذين تتكون منهم جمهورية باريس أن يسدوا الفراغ في المكان الذي توصلوا إليه بفضل كل أنواع النهب ومهاجمة طبيعة الأمور . ففي الدولة الحسنة التكوين ينبغي على الأرستقراطية أن تقود الأمة وترشدها[1] . ذلك لأن التطور هو الذي أعطى الطبقة الأرستقراطية الحكمة والمقدرة للكشف عن التطور اللازم لصيانة المجتمع الإنكليزي . ولذا فعلى الشعب الإنكليزي واجب الطاعة وعدم تحدي التطور ، وإلا وقع في أخطاء الشعب الفرنسي الذي تحدي التطور الطبيعي بثورته وبقلبه النظام ، وتدميره للمدنية الفرنسية عن طريق حكومتها الثورية عدوة المجتمع .

أما الدين فهو برأي بيرك أقوى عماد لأي دولة حرة . فبناء الدولة على ديانة عامة يعتبر أقوى وأرقى وسيلة للدستور الحر لكي يوحد بين حرية المواطنين وإحترام القوانين . ويجب أن يكون لدى المواطنين الأحرار نصيب من السلطة إذا ما أرادوا أن يضمنوا حريتهم . ولن تكون الفكرة واضحة لدى أي إنسان يمتلك السلطة أنه يحكم بناء على ثقة موضوعة فيه ، وأنه مسؤول عن حكمة أمام صاحب السلطة العليا والسيد الأوحد ومؤسس كل المجتمعات وهو الله إلا إذا كان متفهماً لدينه .

ويشير بيرك إلى أن الكنيسة الإنكليزية والمؤسسات الدستورية الموروثة في الدستور الأنكليزي كلها تستحق العبادة لأنها تمثل وعي حكمة الأجيال السابقة .

---

(1) د . إبراهيم أباظة ود . عبد العزيز الغنام . تاريخ الفكر السياسي ، ص 266

ويجب على الإنسان ألا يرمي بها في الحضيض نتيجة لهوى عشوائي مؤقت[1] .

وعموماً يعتبر ادموند بيرك أول المفكرين السياسيين في القرن الثامن عشر الذين عالجوا التقاليد السياسية الموروثة والأديان بإحترام زائد . والتقاليد في نظره هي حجر الأساس في كل حضارة وأصل كل أخلاق بل هي محور العقل نفسه .

البند السادس : بيرك والحقوق المجردة

كان بيرك يتحدث باستخفاف عن كل النظريات المجردة الخاصة بحقوق المواطنين . هذه النظريات التي إن كانت تعني شيئاً ، فإنها تعني لبيرك أعراض أكيدة لمرض دولة تساس بسياسة سيئة .

من هنا كان بيرك يعلن غير مرة أنه ضد أي شيء مجرد . وبالتالي فهو ضد الحقوق المجردة كالحرية والمساواة ، والعدالة في إطارها المجرد . وإذا ما دافع عن حق من هذه الحقوق ، فإنه يكون يدافع عن الحقوق الملموسة من تجارب الماضي ومن المثال الإنكليزي . وهكذا نرى بيرك يرفض المناقشة في المجرد ، أي في كل ما هو خارج ظروف الزمان ، والمكان ، والشخص . إذ برأيه الظروف هي التي تعطي لمبدأ سياسي لونه المميز وسمته الحقيقة . وهي التي تجعل من خطة مدنية وسياسية ، مفيدة أو ضارة للجنس البشري .

« هل بوسعي اليوم أن أهنىء هذه الأمة نفسها بحريتها ؟ ولأن الحرية ، بمعناها المجرد ، يجب أن توضع بين نعم الجنس البشري ، هل أثني ثناء جدياً على مجنون أفلت من أسر سجنه الذي كان يحميه ومن ظلمته المنجية ، لإستعادته نور الحرية ؟ هل أثني على لص قاطع طريق أو على قاتل حطم قيوده ، لإستعادته حقوقه الطبيعية ؟ سيكون هذا أشبه بتجديد مشهد المحكومين بالأشغال الشاقة ومحررهم البطل الميتافيزيقي الفارس ذي الوجه الحزين »[2] .

من هنا يكون مفهوم الحقوق الإنسانية المجردة خاطىء . فلو كان الأمر متعلق بحقوق الإنسان الحقيقية ، لكان من المؤكد القول أن لجميع الناس الحق في العدل ، ولجميع الناس الحق بالقيام بأي عمل يقومون به بشكل مستقل لمصلحتهم الخاصة

---

(1) نفس المصدر ، ص 267 .

(2) ج . ج . شوفالييه . أمهات الفكر السياسي . ص 26 .

دون أن يتعدى مصلحة غيرهم[1]

على كل حال ، بالرغم من أن كبار الفلاسفة في القرن الثامن عشر وحتى القرن الذي قبله نبذوا نظرية الحق المقدس سواء بنشأة الدولة أو بحق الحكم ، نرى أن بيرك يعود ليرجع نشأة الدولة للقدرة الإلهية ، كما ليحمل الحكم أمانة مقدسة . ومع هذا فإن بيرك يؤمن بالتطور والنمو للدولة كالكائن الحي فالتجارب الإنسانية هي التي توجد أشكال الحكم المختلفة ، بالرغم من أن الله هو الذي وضع أساس الدولة . كما أن التجارب المدنية المستمرة هي المصدر برأيه للسلطة السياسية العليا في الدولة .

وهكذا يعتبر بيرك برأي جورج سباين المؤسس لعقيدة سياسية محافظة واعية . ويمكن اكتشاف كل مبادئها تقريباً ، في خطبه ونشراته . تقديراً لتعقيد النظام الإجتماعي وضخامة تنظيماته المألوفة ، واحتراماً لحكمة الأنظمة القائمة وخاصة الدين والملكية ، وإحساس قوي بالاستمرار في تغيراته التاريخية ، واعتقاد في العجز النسبي لإرادة الفرد وعقله عن تحريفه عن مجراه ، وارتياح أخلاقي شديد للولاء الذي يربط أعضاؤه بمراكزهم في مختلف طبقاته[2] .

---

(1) ج . ج . شوفالييه . مرجع سابق ، ص 26 - 27 ، الجزء الثاني .

(2) جورج سباين ، مرجع سابق ، ص 827 ، الكتاب الرابع .

الفصل الثالث

جيرمي بنتام 1748 - 1832

ولد جيرمي بنتام عام 1748 في لندن بانكلترا ومن أب حقوقي ثري . خلال متابعته الدراسة في جامعة أكسفورد وبالرغم من اهتمامه بالقانون كوالده ، فقد ظهر متأثراً بكتابات هوبس وهيلفيتيوس المتعلقة بمبدأ المنفعة . واستناداً على هذا المبدأ ، اندفع بنتام في تكريس حياته لوضع أسس علمية للتشريع والقضاء ، ولدحض نظرية القانون الطبيعي . ومع اهتمامه بنظرية العقاب والقصاص فقد توصل لأن يصمم سجناً نموذجياً عام 1802 وافقت عليه الحكومة الإنكليزية دون أن تبادر إلى تنفيذه .

في عام 1776 وضع كتابه الأول « نبذة عن الحكم » حيث بنى فيه أفكاره على مذهب المنفعة . وفيه هاجم مهنة القانون كما هاجم فكرة حزب الأحرار عن سياسة الحكم الإنكليزي . عام 1789 نشر كتابه « مقدمة في أصول الأخلاق والتشريع » شرح فيه جوهر نظريته في المنفعة .

لقد كان بنتام خلال المرحلة الأولى من تطوره الفكري وحتى عام 1808 مهتماً بالدعوة للإصلاح القانوني، معتبراً أن الوسيلة لتنفيذ هذا الإصلاح تكمن في وجود حكم مستبد ومستنير أكثر مما تكمن في حكم ليبرالي . أما اعتباراً من عام 1808 وبعد إن تأثر بنتام بتعاليم جيمس ميل الذي كان يرى بأنه لا مجال للإصلاح القانوني في إنكلترا إلا عبر جعل التمثيل البرلماني ليبراليا ، أصبح بنتام من أنصار التشريعات النيابية والإصلاح الجذري للبرلمان[1] . وبعد أن كون حوله حلقة من الأصدقاء

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي . الكتاب الرابع ، ص 896 .

والتلاميذ من بينهم كان جون ستيوارت ميل أنشأ في عام 1824 مجلة ومستشتر حيث كرسها للدعوة للإصلاح الدستوري ، كما كوّن حزباً لهذه الغاية . لقد كان لأفكار جيرمي بنتام أهمية كبيرة في السياسة الإنكليزية ، حيث ساهمت بتحقيق الإصلاح الذي حصل أثر نشوب فتنة قانون الإصلاح عام 1832 . وقد دون جيرمي بنتام مذكرات في « المكافأة » وفي « المعاقبة » نشرهما له صديقه ايتين ديمون عام 1825 و1830 حيث حققا له شهرة واسعة عبر الأرجاء الأوروبية . كما نشر له بعد وفاته عام 1832 « مذكرات « في الأخلاق » عام 1834 .

يعتبر جيرمي بنتام من أهم فلاسفة الإصلاح الراديكالي الذين برزوا خلال القرن التاسع عشر . فقد كانت فلسفته تقوم على مبدأ المنفعة الذي أصبح المرتكز الفكري الأساسي للفلسفة السياسية أو الفكر الإقتصادي خلال القرن التاسع عشر . وبالرغم من أن جوهر الفلسفة السياسية لمبدأ المنفعة يقوم على الفردية ، إلا أن تلك الفلسفة كانت تتجه للعمل على تنسيق مصالح الفرد مع مصالح المجتمع .

وبالرغم من أن بنتام رفض فكرة الحقوق الطبيعية التي تبنتها الثورة الأميركية والثورة الفرنسية ، بإعتبارها حقوقاً غير واضحة إلا أنه أهتم بدراسة حقوق الإنسان ، وخاصة حق الإنسان في التمتع بالسعادة[1] . وفي اتجاهه نحو البحث في هذا الحق فإنه بحث في القوانين التي تتحكم في تصرفات الفرد ، سواء من حيث الدوافع أو من حيث الوسائل .

البند الأول : بنتام ونظريته في المنفعة

خلال عرض معتقداته حول نظرية المنفعة أعتبر بنتام أن هذه النظرية تقوم على عامل ذاتي عند الإنسان ، وهو إحساسه بقدر معين من اللذة أو الألم اتجاه نمط السلوك الذي يسلكه . وبما أن الإنسان بطبيعته يسعى إلى ما يحقق له اللذة والسعادة ويتجنب ما يسبب له الشر والألم فإن بنتام يكون قد جعل من اللذة والألم العامل المحرك لتصرفات الإنسان وتحديد نمط سلوكه . وحول ذلك نقرأ له :

« لقد وضعت الطبيعة الجنس البشري تحت حكم سيدين مسيطرين ، « الألم » و« اللذة » . إن لهما وحدهما حق الإشارة إلى ما ينبغي أن نعمله ، وأيضاً اقرار ما سنعمله .

---

(1) المدخل في علم السياسة ، بطرس غالي ومحمود عيسى ، ص 108 .

ويلتصق بعرشهما معيار الصواب والخطأ من جهة ، وسلسلة من الأسباب والنتائج من جهة أخرى »[1] .

من هذه الفقرة لبنتام يمكن أن نفهم **أن اللذة والألم إذا كانا يتحكمان في سلوك الإنسان من الناحية النفسية . فإنهما من الناحية الأخلاقية يوحيان له بأن يستحسن الأفعال ويستهجنها وفقاً لما يمكنها أن تسببه في زيادة أو نقص ما يعود على الأفراد المعنيين من هذه الأفعال من سعادة أو منفعة** . وإذا كانت هذه الأفعال ذات تأثير على المجتمع بأكمله ، كان على الإنسان أن يضع في إعتباره سعادة أو ألم **الجميع في** المجتمع . ولكي نطلق الأحكام الخلقية فلا بد لنا من أن نعيش الآلام واللذات ، وأن نقارن بين ما يسببه فعل معين لأحد الأشخاص من آلام أو لذات بما يسببه للآخرين . وهنا يكون بنتام قد حاول إيجاد نظام أخلاقي عام يحدد ويوجه سلوك الفرد الإنساني ، وذلك من خلال تصوره أن الهدف من سلوك الأنسان وتصرفاته هو الوصول للذة والمتعة والهرب من الألم بصفته شراً يجب تجنبه .

البند الثاني : قياس المنفعة

لقد ضمن **بنتام نظريته نوعاً من التخطيط العلمي لقياس كل من اللذة والألم كقوى دافعة** ، قاصداً بذلك إظهار إمكانية حساب مقدار اللذة والألم وتأثيرهما في السلوك الأنساني . **ولكون بنتام اعتبر أن الإنسان الفرد هو الذي يشعر بذاته باللذة وبالألم ، فقد اعتبر بالتالي أن مقياسهما ذاتي وشخصي ، ووجب ترك القياس للفرد** . إلا أن بنتام ، بالرغم من إقراره بذاتية وفردية القياس ، إلا أنه حاول إيجاد مقياس علمي للذة والألم . وهكذا فقد افترض بنتام على غرار ما درج عليه علماء الأخلاق أن اللذة والألم قابلان للقياس . **فقدر معلوم من أحدهما يعوض مقداراً مماثلاً من الآخر ، وفي الإمكان أيضاً جمعهما بحيث يمكن حساب مجموع من اللذات ، الأمر الذي يحدد القدر الأكبر من السعادة لفرد أو لمجموعة من الأفراد أيضاً** . ولا بد في هذا الحساب أن ينظر بعين الإعتبار إلى أربعة أبعاد أو مظاهر للذة أو الألم : حدتها ، دوامها ، مدى انتشارها ، وبعد الوقت الذي ستحدث فيه(2) . وهكذا تعتمد قيمة اللذة أو الألم على ما تحويه من هذه الأبعاد أو المظاهر . وبما أن وحدة من اللذة أو الألم

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي . الكتاب الرابع ، ص 899 .

(2) جورج سباين . تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 899 .

تميل إلى أن تستحث غيرها ، وجب أن يؤخذ هذا الميل أيضاً في الحسبان ، كما أن عدد الأشخاص موضع التأثير لا بد وأن يدخل في الإعتبار في أي حساب إجتماعي .

من وراء مقاييسه هذه يحاول بنتام أن يسهل عملية قياس اللذائذ بالنسبة لبعضها البعض . وذلك لتسهيل مهمة المشرع ، الذي عليه فقط أن يبحث في أنواع اللذائذ ويقارنها ببعضها البعض ليتمكن من إيجاد جدول شامل لها . ويساعد بنتام المشرع بوضع جدول يحتوي على أربعة عشر لذة بسيطة ، وعلى اثني عشر ألماً بسيطاً ، معتبراً إياها أسس كل اللذائذ والآلام الموجودة ، وكل ما عداها فإنها تعتبر متصلة بها أو مشتقة منها[1] .

البند الثالث : القدر الأكبر من السعادة :

في محاولته لقياس كل من اللذة والألم انصرف بنتام للاعتماد على أحد الأبعاد الرئيسية للذة أو الألم ، وهو مدى انتشارها بين الأفراد . وهذا المدى الإنتشار اللذة والألم هو مقياس حسابهما الإجتماعي والأخلاقي . وحول ذلك يقول :

« ان أكبر قدر من المنفعة لأكبر عدد من الناس هو مقياس الصواب والخطأ » .

هذا يعني أن بنتام أعطى عامل الإنتشار أهمية كبرى . فكلما زاد عدد الأفراد الذين يتأثرون بالمنفعة كلما زادت قيمتها . وأن أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد من الأفراد هو المقياس الوحيد للسلوك وللهدف الصحيح . ذلك لأنه يشكل المبدأ الذي يحبذ أو يعارض أي عمل كان ، تبعاً لما يحويه من ميل نحو زيادة أو تقليل سعادة الفرد . وهنا لا يعطي بنتام أهمية لمقدار المنفعة التي تحدث ، بمقدار ما يعطيها لعدد الأفراد الذين يتأثرون بها . وبذلك يكون بنتام قد خلص المنفعة من التقديرات المتغيرة وأعطاها قيمة حسابية تعتمد على عدد الأفراد ، مقترباً بذلك من الأسلوب العلمي المعتمد على الخصائص الثابتة والمبتعدة عن التقديرات الذاتية المزاجية للفرد .

البند الرابع : بنتام والتشريع

كما رأينا سابقاً ، كانت أولى اهتمامات بنتام هي إيجاد معيار للقيمة قائم على

---

(1) د . بطرس غالي ود . محمود عيسى . مدخل في علم السياسة ، ص 109 .

اللذة والألم بحيث يستطيع بواسطته أن يتوجه بالنقد للنظام القانوني الإنكليزي بغية إصلاحه. ولهذا كان مذهب المنفعة القائم على مبدأ القدر الأكبر من السعادة الأكبر عدد من الأفراد يشكل برأي بنتام الأداة الناجحة بيد المشرع لبناء السعادة ونشرها على أساس المنطق والقانون . فبنتام افترض أن هذا المبدأ قابل للتطبيق في كل زمان ومكان ، ذلك لأن المشرع وفقاً لهذا المبدأ لا يحتاج إلا لمعرفة الأحوال الخاصة بالزمان والمكان والمنتجة للسعادة حتى يتمكن من أن يسيطر على تصرفات الأفراد بواسطة القانون وعن طريق تخصيص آلام وعقوبات لأحداث أفضل النتائج المرغوب فيها[1] .

لقد آمن بنتام بأن القانون بحكم طبيعته لا يمكن أن تحد منه أية قوة أخرى ، حتى أن الأعراف والعادات بأكملها يجب برأيه أن تخضع للتشريع القانوني[2] .

برأي بنتام يتمثل واجب التشريع بالعمل على منع التضارب بين مصالح الفرد والمجتمع . فالفرد بطبيعته أناني ولا يفتش إلا عن منفعته وسعادته ، ولذلك فإنه سيحصل تصادم بين المصالح الأنانية للفرد في المجتمع ، إذا لم يتدخل المشرع لإقامة التنسيق والتوافق بين سعادة الفرد وسعادة المجتمع . وطالما أن السعادة تزداد قيمتها بانتشارها ، فمن الطبيعي أن يشعر الفرد بسعادة أكبر إذا عمت هذه السعادة عدداً أكبر من الأفراد . ولذلك فإن دفع الأفراد الأنانيين إلى التصرف على نحو يؤدي إلى السعادة العامة يتم عن طريقين[3] .

1 ـ القانون بقصاصة ، والرأي العام بجزاءاته ، يحولان بين الناس وبين أن يأتوا من الأعمال ما يناقض الصالح العام . وهكذا يكون القانون قد أقام انسجاماً مصطنعاً بين صالح الفرد والصالح العام .

2 ـ المنفعة الذاتية المستنيرة تدل على أن الصالح العام يتضمن في أغلب الأحوال منفعتهم الخاصة .

ومن واجب التشريع أيضاً التوجه نحو حماية الملكية الخاصة للحفاظ على

---

(1) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 902 .
(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 902 .
(3) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص 98 .

الأمن الإجتماعي . ففي أمن الملكية الخاصة يكمن شرط كبير لتحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة . وكقضية سياسية ينبغي على التشريع أن لا يستهدف خلق فوارق إجتماعية قسرية، بل ينبغي أن يهدف إلى توزيع متساو نسبياً للملكية. ومن الناحية العملية يجب أن يحقق نوعاً من التوازن العملي بين الأمن الإجتماعي والمساواة . ويبدو أن المساواة عند بنتام كمفهوم مستعارة بشكل واضح من مبدأ المساواة في القانون الطبيعي . وحول ذلك يقول :

« إن إنساناً واحداً يساوي ما يساويه إنسان آخر تماماً » وفي حساب القدر الأكبر من السعادة « يكون كل فرد ، محسوباً كواحد ولا يحسب واحد بأكثر من واحد »[1] .

البند الخامس : الحكومة والسيادة

خلال تعرضه للحكومة كسلطة سياسية اعتبر بنتام بأن السلطة في كل مجتمع سياسي لا بد لها من أن تكمن في شخص ما أو عدة أشخاص تعود الآخرون على طاعتهم . كما أكد أن هذا يصدق على الحكومات الحرة والمستبدة على السواء . فكلاهما في الواقع مختلفان بالنسبة إلى مسؤولية الحكام عن أعمالهم ، وبحرية الرعايا في النقد وفي التجمع من أجل أغراض سياسية ، وبحرية النشر ، ولكنهما لا يختلفان من حيث السلطة التي يمارسانها . فالحكومة ليست برأيه سوى مجرد بعض الأشخاص وجدوا لأغراض الحكم واعتاد الرعايا على طاعتهم[2] .

ويعتبر بنتام أن وظيفة الحكومة الأساسية هي تأمين السعادة لأكبر عدد ممكن من الأفراد في المجتمع ، وذلك عن طريق فرض العقاب واعطاء المكافآت لنشر السعادة إلى أقصى حد وتخفيف الآلام إلى أقل حد . ويعتبر جدوله عن اللذات والآلام نبراساً على الحكومات أن تسير بهديه .

وعندما يتكلم بنتام عن الصالح العام وسعادة المجموع ، إنما يقصد الأغلبية من الشعب وليس بكاملة . فهو لم يهتم بالأقليات بل تجاهلهم تماماً ، واعتبر أن الأغلبية لا تخطىء كما آمن بها قبله الفيلسوف لوك . ولتأمين مصلحة الأغلبية ونشر السعادة فيما بينهم ولضمان سير الحكم في هذا الاتجاه ، قدم بنتام اقتراحاته لتعديل الدستورا

---

(1) جورج سباين . تطور الفكر السياسي الكتاب الرابع ، ص 907 .

(2) جورج سباين ، تطور الفكر السياسي ، الكتاب الرابع ، ص 907 .

الإنكليزي . وهذه الاقتراحات تقوم على الأسس التالية[1] .

1 ـ تعميم حق الانتخاب حتى يضمن تمثيل الأغلبية في البرلمان وحتى يتمكن كل مواطن بالغ من الادلاء بصوته ، فيكون الرأي العام ممثلاً تمثيلاً صحيحاً .

2 ـ إعادة الانتخاب سنوياً . حتى يظل ممثلو الأمة أو الطبقة الحاكمة على اتصال دائم بالمحكومين ، وحتى لا يفسد ممثلو الأمة إذا طالت مدة نيابتهم .

3 ـ أن يكون البرلمان مندوباً عن الشعب لا ممثلاً له . وذلك لكي لا يعتقد أعضاء البرلمان أنهم ممثلون للشعب فينبذون مصالح المواطنين ويعملون لتحقيق مصالحهم الخاصة . أما إذا كانوا مندوبين فإن هذا الخطر يخف إلى درجة كبيرة .

4 ـ استبعاد فكرة فصل السلطات وتوازنها . فطالما أن السيادة تكمن في الشعب ، فيجب تحقيق أولوية السلطة التشريعية الممثلة بمجلس واحد لا بمجلسين . وإخضاع السلطة التنفيذية لرقابة البرلمان الذي عليه الموافقة على جميع القوانين اللازمة لتحقيق السعادة لأكبر عدد من السكان .

5 ـ زيادة حجم الهيئة الإدارية لتلبية تزايد مهام الحكومة في تحقيق السعادة للعدد المتزايد من السكان . وفي هذه الحالة يؤكد بنتام وجوب زيادة رقابة الشعب على الموظفين العموميين خوفاً من انصياع هؤلاء لمصالحهم الشخصية دون المصلحة العامة . ومن مهام هذه الرقابة ، فصل أي موظف عمومي يقدم الناخبون بحقه تظلماً للبرلمان .

من هنا يعتقد أن بنتام من خلال إيمانه بأن الشعب هو صاحب الحق بالسيادة ، كان يحبذ نمط الحكومة الجمهورية القائمة على سيادة البرلمان القانونية الكاملة . وإذا كان يتكلم عن الشعب فإنه يقصد بشكل عام الأغلبية التي إن كانت مستنيرة فإنها لا بد ستكون عادلة وخيرة .

يتبين لنا إذاً أن فكر بنتام يتميز بمرحلتين يفصل بينهما عام 1808 أي بعد تعرفه على جيمس ميل . ففي المرحلة الأولى اهتم خلال كتابته بتثبيت مبدأ المنفعة كمعيار للقيمة ، وذلك لارشاد الفقه نحو إصلاح النظام القومي . وفي هذه المرحلة آمن

---

(1) راجع . مدخل في العلوم السياسية ، بطرس غالي ومحمود عيسى ، ص 110 - 111 .

بالمشرع المستنير الذي يعمل لنشر أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من أفراد الشعب ، أي بمعنى آخر آمن بسلطة الحاكم المستنير في الحكم . ولذلك فإنه لم يبحث ولم يعتقد بضرورة تغيير السلطة الحاكمة أو إصلاحها للوصول القانوني والقضائي الذي يهدف إليه . أما في المرحلة الثانية ، فإنه توصل لإدراك سبب إهمال أفكاره وعدم تطابقها مع الواقع العملي لإنكلترا . ولذلك فقد آمن هنا بأنه لا يمكن الوصول للإصلاح القانوني إلا عن طريق إصلاح النظام السياسي وخاصة البرلمان . وهنا وصل إلى نتيجة مختلفة عن المرحلة الأولى، وهي إيمانه بسيادة الشعب عن طريق أغلبيته التي لا تخطىء ، وبضرورة إشراف هذه الأغلبية على السلطة التنفيذية وعلى موظفيها . وبأن الفرد يخضع للمجتمع ولقوانينه لأن منفعته ولذاته تلزمانه بذلك .

كان لأفكار بنتام الإصلاحية أثر كبير على المجتمع الأنكليزي وحكومته . فبفضل هذه الأفكار اتجهت الحكومة الإنكليزية بعد وفاته لزيادة تدخلها من جهة في النشاطات الفردية عن طريق إصدار القوانين المنظمة لشروط العمل عبر حماية الأحداث والتقليل من ساعات العمل ، ومن جهة ثانية في النشاطات الاقتصادية بهدف التقليل من الآلام الإجتماعية وزيادة السعادة لأغلبية الشعب . كذلك انصرفت الحكومة لتعميم حق الانتخاب فأصدرت قانون الإصلاح البرلماني سنة 1832 الذي أسهم في زيادة عدد الناخبين زيادة كبيرة ، كما ألغى الكثير من القيود المالية التي كانت مفروضة من قبل على الناخبين .

وهكذا يمكن القول أن هذه الإصلاحات التي بادرت إليها الحكومة الإنكليزية لإصلاح مفاسد المجتمع الإنكليزي ، والناجمة عن الثورة الصناعية لما خلقته من مآسي وآلام في حياة العمال ، لم تكن إلا ثمرة الجهود ، المتواصلة والدعوة الصريحة من قبل بنتام للإصلاح .

الفصل الرابع

جون ستيوارت ميل 1806 - 1873

البند الأول : ظروف حياته ومؤلفاته

أن التشريعات الناجحة التي حققتها الراديكالية الفلسفية الإنكليزية ، كانت قد بلغت ذروتها في عام 1846 وذلك بالغاء قوانين القمح[1] وإقرار حرية التجارة كسياسة قومية بريطانية. وكان ذلك النجاح بداية لتدهور وانتكاس الراديكالية الفلسفية، لأن النتائج الإجتماعية لحركة التصنيع الغير منظم ، كانت قد بدأت في إثارة الشكوك الخطيرةفي أذهان ألجميع حتى حزب الأحرار ، كما أنتجت ردود فعل عند الطبقات الإجتماعية التي كانت مصالحها الراسخة أو طرق معيشتها التقليدية موضع تهديد . ففي سنة 1841 أثار تقرير لجنة ملكية سبق تشكيلها لبحث حالة صناعة تعدين الفحم ، الذعر في إنكلترا عندما كشفت عن الوحشية الموجودة في المناجم . كتشغيل النساء والأطفال، والعمل تحت ظروف وحشية لساعات طويلة ، وانعدام وسائل الأمان وانتشار أحوال صحية وخلقية تشمئز منها النفوس . وانعكست مناقشة هذا التقرير وما تكشف من حقائق في صناعات أخرى على الإنتاج الأدبي الإنكليزي عبر روايات عن الصناعة

---

(1) استخدم هذا الإصطلاح في بريطانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر ، بالنسبة للقوانين التي كانت الحكومات البريطانية تصدرها في ذلك الوقت لمنع انخفاض سعر القمح المنتج محلياً ، وذلك عن طريق فرض الرسوم الجمركية المرتفعة على القمح المستورد من الخارج للحد من المنافسة الأجنبية . وقد ألغيت هذه القوانين في عام 1846 .

نشرت خلال الأربعينات من القرن التاسع عشر . وطوال بقية القرن برز تيار موجه بإطراد باتجاه النقد ضد النظام الصناعي ، وهو نقد بعضه قائم على أسس أخلاقية ، والبعض الآخر على أسس فنية . وحتى في وقت مبكر على ذلك كان البرلمان قد بدأ بإصدار تشريعات للمصانع تنظم ساعات العمل وظروفه . وإن كان هذا التشريع قد قيد حرية التعاقد ، فلم يكن مناقضاً لإتجاه التشريع الليبرالي المبكر فحسب ، بل ومناقضاً أيضاً لما ينبغي أن تكون عليه السياسة الليبرالية[1] . وكلما توالت سنوات القرن التاسع عشر ، كان حجم التشريع يزداد بإطراد ، إلى أن قام البرلمان في الواقع بنهاية الربع الثالث من القرن ، بنبذ المذهب الفردي وتقبل المذهب الجماعي . إزاء ذلك كانت الليبرالية تتخذ موقف الدفاع عن هذا الإتجاه الجديد ، وتسير في خط مضاد للأفكار الليبرالية المسلم بها ، خاصة عندما صدر التشريع الشاذ والغريب لصالح الرفاهية الإجتماعية ، وبالتالي لصالح مبدأ القدر الأكبر من السعادة[2] .

إن هذه الردة ضد الليبرالية الإقتصادية لم تكن أبداً ناتجة عن فلسفة إجتماعية مضادة . بل يمكن القول أن هذه الردة التي أخذت طابع المذهب الجماعي يمكن وصفها بأنها دفاع عفوي ضد ما اتسمت به من التهور ، سياسة شجعت التصنيع دون اتخاذ الضمانات التي تحول دون ما يترتب عليه من تحطيم . لقد كان الدافع لهذه الردة هو الاعتقاد بأن النظام الصناعي والنظام التجاري غير المنظمين يحملان بين طياتهما تهديداً للأمن والاستقرار الإجتماعي. وفي الحقيقة يمكن القول أنه كانت قد فرضت في جميع البلاد قيود على الحرية الاقتصادية وعلى أيدي أحزاب سياسية كانت تعتنق فلسفة إجتماعية مختلفة إختلافاً واسعاً . ويمكن أن يعود رد الفعل هذا إلى النزعة الإنسانية التي أثارتها الأوضاع غير الإنسانية المفروضة على العمال الصناعيين . ولذلك لم يكن سهلاً على الليبرالية بإعتبارها حركة سياسية أن تخرج على الإتجاه الإنساني[3] .

هذه التحولات والتفاعلات الاقتصادية والإجتماعية لم تكن بدون تأثير على المجتمع البريطاني ، بل كانت من العمق بشكل أدى إلى تطوير سريع في النظام

---

(1) جورج سباين . تطور الفكر السياسي . مرجع سابق الكتاب الرابع الفصل الثاني والثلاثون .
(2) جورج سباين . تطور الفكر السياسي . الكتاب الرابع ص 928 .
(3) نفس المصدر ص 929 .

السياسي وفي مدى تدخله في حياة الجماعة البريطانية . وإن كانت التجارب الطويلة جعلت من المواطن الإنكليزي ينفر من التغيرات السريعة والعنيفة ، إلا أن الظروف المستجدة جعلت من التطوير السياسي والإجتماعي حركة مستمرة في نموها ، حتى عرفت بريطانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مجتمعاً مختلفاً تماماً ومتطوراً من حيث البنية الاقتصادية والإجتماعية والسياسية عن النصف الأول من القرن ، ومن حيث نموه وتطوره عن كل المجتمعات الأخرى في العالم .

ضمن هذه الظروف نشأ وعاش جون ستيوارت ميل الذي تتلمذ على أيدي أبيه جيمس ميل الذي كان له تأثيراً كبيراً على أفكار جيرمي بنتام . منذ الثالثة من عمره علمه أبوه اليونانية . وما أن بلغ الثامنة من عمره حتى كان يقرأ لأشهر الفلاسفة والكتاب الأغريق . ثم أخذ يتعلم اللاتينية والحساب إلى جانب لغته . ثم درس التاريخ العام في كتب مفصلة . ولم يبلغ العشرة من عمره إلا وكان يحيط علماً بتاريخ الامم وبالأدب الأغريقي واللاتيني . وفي الرابعة عشر بدأ مطالعاته في العلوم والفلسفة . وشرع يدرس المنطق بنفسه وألم بكل ما يمكن معرفته من الاقتصاد في عصره . وفي الثامنة عشر قرأ كتب أرسطو في المنطق ولخصها . كما أنه درس القانون ، وقرأ كتب لبنتام ولوك وهيلفيتيوس وهيوم وغيرهم . وانضم إلى فريق الشباب الذين كانوا يعملون على نشر أفكار بنتام وجيمس ميل عبر مجلة وستمنستر .

التحق جون ستيوارت ميل بخدمة شركة الهند الشرقية وهو في الثامنة عشر من عمره وظل في خدمتها حتى عام 1858 . في عام 1865 انتخب عضواً في البرلمان حيث اقترح تطبيق حق المرأة في التصويت ، ولكن انتخابه للبرلمان لم يتجدد بسبب مآخذ خصومه عليه خاصة في ما يتعلق بأفكاره حول الدين .

لقد عاش جون ستيوارت ميل حتى عام 1873 حيث توفي في مدينة أفينيون الفرنسية وهو في السابعة والستين من العمر ، بعد أن أصبح راديكالياً إنكليزياً بارزاً في عصره ، وحلقة رئيسية بين الفكر المتحرر في إنكلترا وبقية العالم ، خاصة بعد أن أمسى شخصية مشهورة ونصيراً لحقوق المرأة والطبقات العاملة والإصلاح الانتخابي .

لقد كتب ميل في كثير من المجلات وخاصة في مجلة وستمنستر التي انشأها جيرمي بنتام ، كما أنه جمع مقالاته الكبرى في عدة مجلدات بعنوان مقالات ومناقشات كذلك نشر عدة كتب كان أهمها كتاب المنطق القياسي و الاستقرائي الذي

نشره عام 1843 وكان له صدى كبير في أوروبا . وكتاب مبادىء الاقتصاد السياسي الذي نشره في عام 1848 وفيه جعل من الاقتصاد السياسي جزءاً من علم الإجتماع ، حيث يعرف ما في الاشتراكية من أوجه حق . ومقال في الحرية سنة 1859 وفيه دافع عن الحرية الشخصية متابعاً الميل العام في إنكلترا ومتأثراً بفرنسا ، التي كان قد قضى فيها ما بين سنة 1820 -1821 فأحبها وأحب أدبها . ولما شبت فيها ثورة 1830 ذهب إلى باريس حيث أعجب بما رآه من روح النهضة الإجتماعية عند رجالها الإصلاحيين ، وكتاب في المنفعة سنة1861 يدافع فيه عن مبدأ المنفعة في العمل ، ويعرض لتصحيح مذهب بنتام وإكماله ، وسيرة حياتي سنة 1873 ، وأخيراً محاولات في الدين الذي نشر بعد وفاته سنة 1874 .

لقد كانت الفلسفة السياسية الإنكليزية تتجه في أوائل القرن التاسع عشر نحو التأكيد النهائي لسيطرة مذهب المنفعة الفردي الذي مثله خير تمثيل جيرمي بنتام . ولكن الأحوال الاقتصادية والإجتماعية المتغيرة إلتي فرضت آلاماً هائلة على الطبقة العمالية الصناعية ، غيرت من مفهوم الحقيقة السياسية والإجتماعية والإقتصادية . ثم بدأ الفكر السياسي يتجه نحو المذهب الجماعي مبتعداً عن المذهب الفردي وما مثله من مآسي في مجتمع صناعي غير منظم . ولذا أخذ الفكر يدعو ويثير ضرورة تدخل الحكم في تنظيم أمور الجماعة سواء في المجال الإجتماعي والتربوي ، أو في المجال الاقتصادي . وفي حين ربى جيمس ميل ابنه جون ستيوارت ميل ليكون مدافعاً عن المذهب الليبرالي وفرديته ونفعيته إلا أن الابن سريعاً ما ارتد عن خطى أبيه بعد وفاته ، وابتدأ يتجه في تفكيره نحو الواقع الإنكليزي وما يفرضه عليه من أساليب ومناهج فكرية ومن معطيات ونتائج جديدة . ولذلك فإن الحياة الفكرية لميل تنقسم لمرحلتين. في الأولى كان فردياً، وفي الثانية كان يتجه لأن يكون اشتراكياً يدعو لتدخل الدولة في حياة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية . وأهم ما قدمه ميل كان تلك الدراسة النفيسة عن الحرية الشخصية في كتابه مقال في الحرية الذي نشره عام 1859 .

البند الثاني : ميل والحرية

في مؤلفه مقال في الحرية ناقش جون ستيوارت ميل موضوع الحرية الإجتماعية والسياسية ، كما ناقش طبيعة السلطة التي تفرض القانون والحدود على الفرد . واعتبر أن هذا الموضوع جدير بمناقشة عميقة وذلك لأهميته ولتأثيره في الحاضر والمستقبل.

ولاحظ ستوارت ميل أن تاريخ البشرية يبين أن محبي الحرية كانوا يقاومون دائماً الاتجاه نحو السيطرة للحكام الأقوياء . من هنا اعتبر أن الحرية هي صفة فطرية طيبة في ذاتها إلى جانب كونها مؤدية للسعادة . وبأن الإنسان الفرد وحده هو الذي يجب أن يكون الحكم النهائي لكل ما يقوم به من تصرفات وأعمال ، إلى جانب اعتقاده بإختلاف طبيعة اللذة وإنكاره لمبدأ القدر الأكبر من السعادة لأكبر عدد من الأفراد الذي كانْ قد قرره بنتام ، واعتبر أن اللذة هي مسألة نسبية تختلف بإختلاف الأفراد . ومن ثم اعتبر حرية البحث والفكر والمناقشة وحرية الحكم الأخلاقي للإنسان الناضج الذي يسيطر على نفسه ، خيره في ذاتها إلى جانب منفعتها لصاحبها وللمجتمع الذي يسمح بها . وحول ذلك قال « لا يحق للبشرية أجمع إسكات معترض واحد » . فالحرية الفكرية والحرية السياسية وتمتع الفرد بالحكم الشخصي على الأمور التي تجعل من المجتمع مجتمعاً ليبرالياً تتشكل مؤسساته بطريقة تحقق هذه الحريات . ويعتبر ميل الفردية والحكم الشخصي على الأمور عنصرين أساسين للرفاهية وعلامات عن حضارة عالية . كما جاهر بأن الحرية السياسية والفكرية هي بالإستماع والمشاركة في المناقشات في المسائل العامة ، والمشاركة بنصيب في إصدار القرارات السياسية ، وتبني معتقدات أخلاقية ، إلى جانب الحصول على قدر من التعليم ، تعطي مجالاً لنوع سام من الشخصية الأخلاقية الناضجة[1] .

وأنكر ميل بأن الدستور الإنكليزي المعدل في أواخر القرن الثامن عشر يضمن الحريات الفردية بشكل كاف ، وأن السلطة ما دامت في يد الشعب فلا خوف على الحريات . ذلك أن الدستور لا ينص على احتياطات ضرورية ولازمة لصيانة الحريات . فالفارق كبير بين الحاكمين والمحكومين ، وحتى أن الحاكمين لا يمثلون الشعب بكامله بل أغلبيته فقط ، وبالتالي فالحكومة لا تمثل الشعب تماماً . فإذا حصلت الحكومة على سلطة مطلقة فمن المحتمل أن تتعدى على الحريات التي ناضل الشعب في سبيلها فترة طويلة من الزمن .

البند الثالث : الحرية والرأي العام

إن الميزة الأساسية التي تتصف بها نظرية ميل في الحرية وفي الحكم التمثيلي ، هي أن المسائل السياسية لم تكن الهدف الأساسي لحجته . ذلك لأن

(1) جورج سباين . نفس المصدر ص 936 - 937 .

حججه لم تكن موجهة للدولة ولكن للمجتمع . وهكذا كان مقال ميل عن الحرية دعوة لا من أجل التحرر من الظلم السياسي أو من أجل تغيير في التنظيم السياسي ، ولكنه دعوة من أجل رأي عام متسامح بصورة صادقة ، يقدر الإختلافات في وجهات النظر ، ويرحب بالأفكار الجديدة بإعتبارها مصادر للكشف . وهكذا لم يكن التهديد للحرية الذي خشيه ميل هو الحكم ، ولكنه أغلبية لا تحتمل ما يخالف التقاليد ، وتنظر بعين الريبة إلى الأقليات التي تخالفها ، وعلى استعداد لإستخدام ثقل عددها لكبت هذه الأقليات وتنظيمها[1] .

من هذه الزاوية كان ميل يعتبر الحكومة أنها لا تمثل في الواقع أغلبية الشعب بل تمثل الرأي العام للأغلبية ، وإن قوة الرأي العام هذا يهدد حقوق الأقلية في المجتمع . فالمجتمع عملياً يزاول استبداداً إجتماعياً وفكرياً ضد كل ما تمثله الأقلية في المجتمع . وهكذا فإن ما كان يخشاه ميل على الحرية ليس تهديد الحكام ، بل ما يمارسه الرأي العام للأغلبية من توجيه واستعباد للمجتمع . فلم تعد وسائل تقييد الحكام كافية لحماية حرية الأفراد ، بل كان لا بد من إيجاد وسائل الحماية ضد استعباد وظلم الرأي العام الذي يوجه المجتمع لغرض معتقداته وسلوكه على اعتبارها قواعد أخلاقية عامة للمجتمع ملزمة لجميع أفراده حتى للذين لا يؤمنون بها . وكان ميل يرى بذلك أن الرأي العام يقيد المجتمع ويحد من تطوره ويمنع الأفراد من تكوين شخصياتهم المستقلة ممن لا يقبلون بطرق الأغلبية ، ومما يؤدي بالنتيجة لإرغام الجميع على أن يتلونوا بلون مجتمعهم . ذلك أن الأغلبية تستعمل ثقل عددها لكبت لأقليات التي تخالفها العقيدة والسلوك .

ولحل مشكلة الحرية كان الليبراليون الأوائل مثل جيمس ميل يعتبرون بأن إصلاح التمثيل النيابي والتوسع في حق الإقتراع ، مع وجود درجة معتدلة من التعليم العام ، سوف يحلان كل مشكلات الحرية السياسية الخطيرة . إلا أنه بحلول عام 1859 وبعد تطبيق الإصلاحات الجوهرية على النظام السياسي والدستوري في إنكلترا ، تبين أن تحقيق الحرية كان أبعد بكثير من مشكلة في جهاز التنظيم السياسي . ولذلك اقترح ميل بأن يكون وراء كل حكومة لبرالية مجتمع ليبرالي وهذا يعني أن الأنظمة السياسية لا تمثل سوى جزء من إطار إجتماعي أوسع نطاقاً

(1) راجع جورج سباين . نفس المصدر ص 937 .

يحدد إلى حد كبير المنوال الذي تمل على هداه .

خلال بحثه في الحرية توصل جون ستيوارت ميل إلى نظرة تشاؤمية هي إعتبار أن مستقبل الحرية في بلاده مظلم جداً ، فالأغلبية من جهة ، ترى بأن قوة الحكومة هي قوة لها أو رأي الحكومة هو رأيها ، كما أن الأقلية من جهة أخرى ترى بأن الحكومة خصماً لها بما تفرضه من قواعد وسلوك عليها لا ترضاه . ولذلك فإنها تبحث عن الطرق الكفيلة بحفظ حقوقها وحريتها سواء من الحكومة السياسية أو من الرأي العام للأغلبية المسيطرة في المجتمع .

وبما أن ميل كان يؤمن بأن الشخصية المستقلة للفرد هي الشيء المرغوب به في المجتمع ، فقد انصرف للبحث عن الوسائل التي تحد من سيطرة الحكومات لحماية الحريات الفردية وتقوية شخصية الأفراد . ذلك لأن الحرية كانت تعتبر عنده الأساس في تكوين شخصية الفرد المستقلة من خلال تطور التجربة والممارسة الذاتية للفرد .

إذا لكي يحمي الفرد من سلطة الحكومة والمجتمع ، قرر ميل أنه لا يحق التدخل في حياة الفرد إلا لحماية النفس والدفاع عنها. وأن السلطة القانونية لا هدف لها حين تحد من حرية الفرد إلا حماية الآخرين منه . وخارج حماية الآخرين من أذى الفرد لا يجوز التدخل في شؤون الأفراد في المجتمع ، ذلك أن الفرد هو خير حكم على الأعمال والتصرفات التي تؤدي لسعادته . والمجتمع لا يستطيع الحكم على هذه الأعمال والتصرفات بما تؤدي للفرد من خير ، إنما قادر فقط أن يحكم على مبلغ الأضرار الذي تلحقه بالآخرين . وهنا يستطيع المجتمع أن يتدخل في أعمال الفرد ، أي إذا أضرت أفعاله بالآخرين . وفيما عدا ذلك ، فالفرد حر في ممارسة حقوقه بأية طريقة يراها « للفرد السيادة المطلقة على نفسه وجسمه وعلى عقله » . ويقرر ميل أن هناك حريات ضرورية للفرد لا يجوز الحد منها ، يقسمها إلى ثلاثة أقسام :

1 ـ حرية الضمير : وهي حرية العقيدة والتفكير وإبداء الشعور وإبداء الرأي في المواضيع المختلفة .

2 ـ حرية الذوق وحرية العمل : وتشمل حرية تكييف حياة الفرد لتلائم نمو وتركيب شخصيته .

3 ـ حرية التجمع بين الأفراد : هذه الحريات النابعة من حريات الفرد الخاصة

لتكوين الجمعيات والأحزاب ولا يكون غرضها الأضرار بالآخرين .

البند الرابع : نظام الحكم

لقد أكد ميل بأن الغرض من الدولة هو إنماء الملكات الثقافية في الفرد وإتاحة الفرصة الكاملة له لإيجاد الشخصية المستقلة التي بها تحقق السعادة للفرد والنمو للمجتمع . والمجتمع عند ميل ليس مجتمعاً صناعياً مادياً غير متغير ، بل هو مجتمع حي ومتغير بصورة دائمة . وعلى ذلك فكل المؤثرات الفكرية والثقافية في المجتمع هي المشرفة الحقيقية عليه وعلى سياسته وعلى تطوره . ولذلك فإن وسائل الإعلام تلعب دوراً مهماً في المجتمع بما تحدثه من تغييرات في النظام السياسي ومؤسساته ومنها الحكومة .

ويرى ميل بأن مراكز السلطة العليا في الدولة تحدد من قبل الحكام الفعليين المشرفين على وسائل الإعلام وبالتالي على الرأي العام ، وليس توزيع الثروة في المجتمع المسؤول عن تحديد تلك المراكز . والطريقة الوحيدة لإنماء شخصية الفرد المستقلة ، الغرض الأساسي من الدولة ، هو وضع الطبقة المثقفة في مكان يجعلها المشرف الأساسي والحقيقي في المجتمع . والحاكمين مسؤولون عن إنماء شخصيات الأفراد المحكومين وذلك بإنماء الملكات الفكرية للأفراد وتحسينها وبالتالي يجب توظيف الكفايات المبدعة في الحكومة وعلى دستور الدولة أن يضمن ذلك .

لقد اقترح ميل للوصول إلى هذا الغرض عدة إصلاحات للنظام الانتخابي وللحكومة وللبرلمان وهي التالية :

النبذة الأولى : نظام الإنتخاب

بالرغم من إيمان ميل بالحرية والديمقراطية ، فإنه قرر بأن اختيار الحاكمين يجب أن لا يترك للجماهير الجاهلة ، بل يجب إيجاد الوسائل التي تحقق للأقلية المتعلمة القدرة على اختيار الحكام . فلا يصبح للأكثرية العددية الجاهلة أن تختار الحكام ، كما لا يصح أن تتساوي أصوات الناخبين ، ولذا قال ميل بنظام التمثيل النسبي ، ومع حرمان الجماهير الجاهلة من حق التصويت . ويبرر ميل ذلك بأن الجاهل غير قادر على التمييز بإختيار الحكام ، ولذا يقرر بأن أفراد الهيئة الناخبة

يجب أن يكونوا على قدر معين من التعليم يؤهلهم لأن يكون اختيارهم فعالاً ومنتجاً . ويشترط على من يشترك في الانتخابات أن يكون قادراً على الكتابة والقراءة وملماً بمبادىء الرياضيات . وبإعتباره داعياً ومدافعاً عن الحرية لكل أفراد المجتمع وليزيل التناقض بين إيمانه بالحرية وموقفه من إصلاح الحكم عن طريق الإقتراع العام ، وصل ميل إلى ضرورة تعميم التعليم وجعله الزامياً ومجانياً ، وبالتالي ينعدم الجهل في المجتمع ويتمكن الأفراد جميعاً من ممارسة حق التصويت . ويدعو ميل بأن لا تقوم الحكومة بواجب التعليم ونشر الثقافة ، بل كل ما عليها هو الإشراف على ذلك . وميل حين يدعو لتعميم التعليم وإلزاميته لم يكن ينظر فقط لجعل الأفراد يتمكنون من ممارسة حق الإنتخاب ، بل كان يعتبر التعليم ونشر الثقافة غرض أساسي من الحكم لتكوين الشخصية المستقلة للأفراد ، وهو مع تصوره لإمكانية تعلم جميع أفراد الشعب إلا إنه كان يرى ضرورة الإبقاء على النظام النسبي في الانتخاب . وذلك بإعطاء المتعلمين وزناً أكبر . وكان يأمل من أقتراحاته هذه بأن يكون البرلمان مركزاً لتمثيل جميع الفئات في المجتمع تمثيلاً عادلاً وخاصة للمتعلمين الذي يتحملون العبء الأكبر في إنماء المجتمع .

النبذة الثانية : وظائف البرلمان

عندما بحث ميل في نظام الحكم الأمثل للدولة الحديثة وفي وظائف البرلمان ذهب لإنكار حكم الفرد المتعارض مع السيادة الشعبية ومع ضرورة إنماء الشخصية للمواطن الفرد . فحكم الفرد يلغي إمكانية أفراد المجتمع يبذل مجهوداتهم الخاصة في إنماء الحكم وممارسته وبالتالي تتهدد شخصية المواطن الغرض الأساسي من قيام المجتمع ، وزيادة على ذلك فإن الوظائف المستجدة في الدولة الحديثة لا تمكن الفرد الحاكم من القيام بأعبائها جميعاً .

وهكذا كان ميل يرمي لإقامة نظام حكم من جهة يعطي الإدارة للخبراء ولأصحاب المعرفة وزيادة النشاط الحكومي ، ومن جهة أخرى اشتراك المواطن في الإشراف على الحكومة حتى لا يطغى الخبراء على حقوق الشعب ، وكان يرى بأن أهم وظيفة للبرلمان هي مراقبة الحكومة والإشراف على أعمالها ، لا القيام بممارسة الحكم لأن البرلمان لا يملك الإمكانيات اللازمة . فالبرلمان يعين الحكومة ويقوم بإعلام الشعب عن أعمالها وأهمياتها ، ويوقف الأعمال الحكومية المضرة بحق

الشعب ، ويعزل الحكومة التي تسيء استعمال السلطة والتي لا تحقق الغرض من وجودها على رأس المجتمع . وبهذه الوسائل يستطيع البرلمان أن يضمن حقوق الشعب من طغيان الحكومات .

والبرلمان يجب عليه أن يكون فوق ذلك ، مركزاً لتوجه تظلمات المواطنين وأن يكون مركزاً للآراء المختلفة في المجتمع ، حتى يكون للأقليات الصوت المسموع لآرائها وحقها في المناقشة الحرة بشؤون المجتمع عامة . وبهذا يكون البرلمان قد حقق معرفته بآراء الرأي العام المتجدد والملزم بالتالي للحكومة .

أما وظيفة التشريع بصياغة القوانين وتعديلها فقد أناطها ميل بلجنة خاصة للتشريع ومؤلفة من خبراء في القانون ويكون للبرلمان حق إقرار هذه القوانين فقط .

النبذة الثالثة : الحكومة :

بالنسبة لميل كما قلنا لم يكن للبرلمان سوى سلطة المراقبة والإشراف على الحكومة ولا يستطيع ممارسة الحكم بنفسه سواء من حيث التشريع أو التنفيذ . ذلك أن هاتين المهمتين تحتاجان الخبرة والمعرفة الغير متوفرة في البولمان إلا بنسبة ضئيلة . ولذلك فتدخل البرلمان في التشريع والإدارة يؤدي إلى تسلط الجهل على المعرفة والخبرة . فالإدارة يجب أن تترك للموظفين الدائمين المختارين حسب كفاءاتهم وبمباراة . والبرلمان يشرف عليهم عبر تعيين الوزراء المناسبين المسؤولين عن سير الإدارة في الدولة .

وهنا يتجسد الخلاف بين بنتام وميل . فالأول نادى بسلطة البرلمان المباشرة على الحكم والإدارة ، والثاني جعل من البرلمان سلطة مشرفة وغير مباشرة على الإدارة وكان موقف ميل هذا راجعاً إلى أنه عاصر تطبيق آراء بنتام وشاهد قصور البرلمان وممثلي الشعب عن القيام بأعباء الحكم والرقابة المباشرة على الإرادة. ذلك إن الأعباء الحكومية اليومية والمشاكل المتعددة تجعل من النائب قاصراً عن فهم كل تلك الأعباء والمشاكل . ولذلك يجب ترك هذه الأمور إلى طبقة ارستقراطية تتميز بالعلم والمعرفة ، مع استمرار رقابة البرلمان عليها . وبذلك يكون ميل قد رفض أفكار جيرمي بنتام عن الرقابة الشعبية المباشرة وأحل محلها نظاماً ارستقراطياً من نوع جديد إستجابة لمتطلبات الحياة الجديدة ، وتحقيقاً لهدف الدولة في العصر الحديث . ومن ثم فقد رفض فكرة تجديد البرلمان سنوياً لأنه اعتقد بأنه طالما وظيفة

البرلمان هي وظيفة انتقادية وليست تنفيذية وطالما أن البرلمان يمثل الشعب وليس مندوباً فلا حاجة لتجديده سنوياً كما اقترح جيرمي بنتام .

يتضح من كل ذلك أن ميل كان يعتقد بضرورة الدولة وأهميتها بالنسبة للفرد . ولكنه كان ضد طغيان الدولة على حرية الأفراد . ومن هنا كان المطلوب عند ميل هو التنسيق ما بين فكرة الدولة صاحبة السيادة المطلقة والمحافظة على حريات الأفراد المكونين لها . لتحقيق ذلك جعل للدولة غرضاً جديداً هو العمل على إنماء شخصية الفرد وبذلك يكون قد استطاع أن يوفق بين الدولة والفرد بما أوجده من نظام للحكم يمكن للدولة المضي في تحقيق أغراضها وفي نفس الوقت يتيح الفرصة لمختلف الأفراد بالتمتع بحرياتهم .

الباب الخامس

فلسفة الدولة الوطنية

خلال القرن التاسع عشر الذي عرف انتشار وإبداع الفكر السياسي في أكثر المجتمعات ، كان لا بد لهذا الفكر من أن يعبر عن مرحلة التطور الذي عرفته الجماعات السياسية الأوروبية من جهة وعن القضايا المستجدة في كل منها من جهة ثانية . وإن اتجه الفكر السياسي في المجتمعات التي توحدت قومياً في فترات سابقة مثل فرنسا وانكلترا لتعبر عن مشاكلها وقضاياها في مجتمعها الوطني ، كان لا بد للفكر السياسي في المجتمعات المفككة والمجزأة التي لم تعرف الوحدة القومية مثل المانيا من أن يعبر عن مشاكلها وقضاياها القائمة .

لقد كان واقع الدويلات الالمانية المجزأة والمفككة قضية شغلت المفكرين الالمان الذين شعروا بضرورة وحدة الشعب الجرماني ذو العنصر الارى . فانتصار الثورة الفرنسية وانتشار أفكارها ثم الحروب التي خاضتها والتي أدت إلى وضع الدويلات الالمانية تحت الاحتلال الفرنسي ، كل هذا ساهم بإيقاظ المشاعر القومية الالمانية وأدى إلى اغناء الفكر السياسي بفلسفات قومية ونظريات سياسية كان لها الأثر الكبير في كل القارة الاوروبية .

لقد كانت فكرة الوحدة القومية لالمانيا في دولة وطنية موحدة هدفاً جعل من الدولة موضوعاً مقدساً . وكان خير من عبر عن هذا الواقع الالماني هو الفيلسوف هيغل الذي قدس الدولة ليبرر دعوته لتحقيق الوحدة القومية لالمانيا .

إن فلسفة هيغل وفلسفة الدولة الوطنية المقدسة التي سادت المجتمعات المفككة والمجزأة في أوروبا ، كانت تمثل النقيض التام للفلسفة الفردية التي تطورت في القرن الثامن عشر . وكان للصراع الذي دار بين الفلسفتين من جهة وللتطورات الإقتصادية والإجتماعية التي حدثت في إنكلترا وفرنسا من جهة أخرى ، إن برزت أفكار ونظريات تنادي بضرورة القضاء على الدولة وحتمية هذا القضاء . ومع هذا الصراع الجديد تطورت الأفكار والنظريات وتبدلت . فلم تعد الفلسفة الفردية كما كانت بل داخلها تغيير كبير ، فنمت فلسفة الدولة الوطنية بحيث أصبحت قاعدة لمطلق الحركات الفاشية والنازية التي سادت النصف الأول من القرن العشرين .

لهذا سنحاول أن نتعرض في الفصل الأول من هذا الباب لفلسفة هيغل وفي الفصل الثاني للحركات الفاشية والنازية .

الفصـــل الاول

جون فريدريك هيغل 1770 - 1831

ولد هيغل في المانيا عام 1770 وفي مدينة شتوتغارت بالذات . ومع أننا لا نعرف الكثير عن طفولته يمكننا القول أن حياته الخاصة سارت في طريق هادىء . فقد تلقى دراسته في جامعة توبنجن في بادىء الأمر ، ومن ثم غادر إلى برن وفرنكفورت ليعمل بالتدريس ولمدة ستة أعوام حاول خلالها أنّ يعمق دراسته في تاريخ الفكر اليوناني . في عام 1801 ذهب إلى يينا حيث نشر أولى مؤلفاته تحت اسم « الفرق بين فلسفتي فيخته وشيلينغ » . وفي هذا المؤلف حاول أن يدافع عن آراء صديقه شيلينغ ويدحض فلسفة فيخته .

في عام 1805عين هيغل استاذاً في جامعة يينا . ولكنه لم يلبث أن فقد هذا المنصب لينصرف لإكمال كتابه المهم « علم الروح » والذي وضح فيه معالم فلسفته الخاصة . وفي سنة 1816 عين هيغل استاذاً في جامعة هيدلبرج بقي فيها عامين انتقل بعدها للتدريس في برلين حيث بدأ الطلاب يفدون إليه أفواجاً وذلك للأثر القوي الذي كان يتركه في نفوسهم . وفي سنة 1816نشر كتابه في المنطق ، ومن ثم موسوعة العلوم الفلسفية التي بسط فيها فلسفته بصفة عامة في عام 1817 .

خلال إقامته في برلين كان هيغل يحاضر في كل فرع من فروع الفلسفة : في تاريخ الفلسفة ، وفي فلسفة التاريخ ، وفي فلسفة الحقوق ، وفي فلسفتي الفن والدين ، وقد نشرت محاضراته بعد موته مأخوذة من مذكرات طلابه وجمعت في ثمان عشر مجلداً .

وبينما كان هيغل ثقيل اللسان ، غامض العبارة في مؤلفاته ومرتبك الالقاء في محاضراته ، فإن ما في تفكيره من عمق وقوة قد جذب حوله الطلاب ووفر له مكانة مرموقة بين كبار الفلاسفة .

وبينما هو في ذروة شهرته فاجأه الموت أثر إصابته بالكوليرا ، فأسلم الروح سنة 1813 .

لقد أعتبر هيغل من أعظم الفلاسفة تأثيراً في جميع العصور ففلسفته شكلت نقطة تحول مهمة في تاريخ الفلسفة ينبغي التعمق فيها وفهمها لفهم كل الفلسفات اللاحقة لها كالماركسية والوجودية والفلسفة التحليلية إلخ . . .

فهيغل يعتبر المصدر المباشر والغير مباشر لجميع الإتجاهات الفلسفية التي انطلقت ابتداء من القرن التاسع عشر ، كما يعتبر أول فيلسوف قدم فلسفة متكاملة لتفسير الظاهرة السياسية ولها علاقة بالفكر السياسي اللاحق وبالاخص بالماركسية التي قيل بأنه لولا هيغل لما قدر لماركس أن يقدم فلسفته المتأثرة كلياً بالمنهج الهيغلي الديالكتيكي . كما أنه بدفاعه عن الدولة الوطنية القومية استطاع أن يوضح معايب الفلسفة الفردية التي سادت فرنسا وإنكلترا في تلك الفترة ويمهد لظهور الافكار السياسية الداعية لتقديس الدولة الوطنية القومية والتضحية بالفرد وبمصالحه في سبيلها وهذا ما تمثل بالفاشية في إيطاليا وبالنازية في المانيا .

البند الأول : الديالكتيك عند هيغل

عرفت فلسفة هيغل بالفلسفة الكمالية ، وذلك لأنها تعتمد على نظرية التطور الحتمي في التاريخ حتى الوصول إلى الكمال . وعملية التطور هذه يعرفها هيغل بالديالكتيكية أو الجدلية .

فكلمة ديالكتيك مشتقة من اللفظة اليونانية Dialegestia التي تعني التقاء الناس للتحاور والاقناع بالبرهان . ولهذا عرف الديالكتيك بالحوار والبرهان أو بفن الجدل .

وأول ما ظهرت معالم التفكير الديالكتيكي كان في الفلسفة اليونانية القديمة وبالاخص عند هيراقليطس ، صاحب الصورة المعروفة عن التطور الناجم عن التعارض بين الشيء ونقيضه أو الفكرة ونقيضها . ولكن بينما توقف هيراقليطس عند الحالة ونقيضها ، فقد أتى هيغل ليتجاوز هذا التناقض ويصل إلى وحدة جامعة أو ملائمة له .

لقد نظر هيغل إلى أداة التفكير التي كانت سائدة حتى عهده ، فوجدها متمثلة بالمنطق الصوري الذي يفصل بين الشكل والمضمون في الفكرة ، وينكر وجود أية علاقة بينهما . إنه منطق يحصر إهتمامه بالشكل فقط ، بقطع النظر عن المحتوى . ولهذا فقد اعتبر هيغل أن المنطق الصوري هو منطق الهوية والنقض ، أي يجعل النقيض ينفي نقيضه دون أن تكون هناك أية رابطة بينهما ، فكل منهما منفصل عن الآخر . كذلك وجد أن هذا المنطق القائم على مبدأ الهوية والتعارض أي الحكم المطلق للأشياء يؤدي إلى اعتبار كل حكم أو نظرية إما صحيحة صحة مطلقة ، وإما باطلة بطلاناً مطلقاً بدون أي التقاء بينهما .

من هنا بدأ هيغل دراساته فوجد أن لا شيء صحيح صحة مطلقة أو باطل بطلاناً مطلقاً . فكل رأي هو خاطىء بما يقرره إطلاقاً ومصيب بما يقرره نسبياً . وصحيح بما يرفضه رفضاً نسبياً وباطل بما يرفضه إطلاقاً .

لقد حاول هيغل أن يضع القاعدة لجمع الشكل والمضمون في وحدة فكرية غنية وضرورية في ذات الوقت . واعتبر أن كل تناقض ما هو إلا علاقة بين المتناقضين ، ولكي يكتشف العقل هذه العلاقة ينبغي له أن يرتفع ليتجاوز النقيض .

وهكذا وضع هيغل تعريف الديالكتيك بأنه حركة الفكر العليا التي بفضلها تتداخل المظاهر المتعارضة لترتفع فوق التناقض ، وبشرح أوفى قليلاً حاول هيغل أن يلخص نظريته على الشكل التالي :

لا موضوع إلا وفيه تناقض أي فيه حدان متعارضان بالضرورة ، وكل موضوع لا تناقض فيه هو تجريد ذهني محض ، بحيث يبرز أحد الحدين ويختفي الآخر . . . كما أن روح المضمون تتجاوز نفسها باستمرار سلباً فإيجاباً . والسلب هو أيضاً إيجاب . فما يتناقض لا يتحول إلى صفر أو إلى عدم ، بل إلى سلب يمضي فيه إلى مفهوم أعلى يكون قد اغتنى بسلبه أي بنقيضه .

هكذا يكتشف هيغل الحد الثالث للتعارض أو الصيرورة الناجمة عن غنى كل رأي بنقيضه ويتجاوزه له ، وهذا ما يوضح العلاقة بين النقيضين . هذه العلاقة هي التي يكمن فيها سر التطور الدائم واللامتناهي والمتمثل بالصيرورة التي تتجاوز وبشكل دائم الحدود المتعارضة لتخلق شيئاً جديداً .

إذا المبدأ الديالكتيكي عند هيغل يعني أن كل تغير نتيجة تعارض بين حالات متناقضة أو متعارضة يؤدي إلى تحديد صورة جديدة لحالة جديدة أعلى وأرقى من سابقاتها .

والحالة عند هيغل Thèse هي فكرة مستخلصة من غير عالم المادة ، وهي تتصارع مع نقيضها Antihèse لتتبلور في خلاصة Synthèse وهذه الخلاصة هي الحالة الجديدة التي تحمل في ذاتها بذور الصراع الجديد ، أي بذور القضاء على ذاتها .

إعتبر هيغل أن هناك تطابق كامل بين الواقع المادي المحسوس والفكر . فالأشكال الذاتية للمعرفة هي برأيه الأشكال الموضوعية للواقع . كما أن الأفكار هي الأساس المطلق لكل الأشياء والمصدر لمحتواها . ولذلك فإن كل ما هو واقعي هو عقلي ، وكل ما هو عقلي هو واقعي ، ولا مجال للتعارض بين الوجود وواجب الوجود ، لأن الواقع هو شيء إلهي يعبر عن العقل .

البند الثاني : فلسفة التاريخ

مستنداً إلى فلسفته في الديالكتيك اعتبر هيغل أن العالم في تطور دائم وتغير ديناميكي مستمر . وهذا التطور يشكل أمراً طبيعياً وضرورياً لعدم الوقوع في الجمود أو الفناء .

ففي مؤلفه فلسفة التاريخ الذي أعتبر من أهم ما كتبه هيغل حاول أن يتبع قانون التطور الذي سارت على أساسه الإنسانية في حياتها الماضية ، ويبين أن كل شعب يتاح له أن يرتقي ذروة المجد ويقبض على صولجان الملك حيناً من الدهر ليكون أداة لا شعورية ينفذ إرادة الروح العامة ، ويظل هكذا حتى ينهض شعب آخر فيخلفه بفكرة عن الحرية أوسع من فكرة سلفه ، وفهم اسمى لوظيفة الإنسان .

وهنا يقول هيغل أن من يتأمل في سير التاريخ وتطوره يجده خاضعاً لعقل عام ، وما تاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تتخذها تلك الروح للوصول إلى أغراضها هم عباقرة الأمم وأبطالها ، وكل شعب يعلو إلى المجد والقوة ، إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة . فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه ، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر . فتاريخ العالم هو تحقيق لإرادة العالم ، وما نوابغ التاريخ إلا أدوات إتخذتها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها ، حتى ولو توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية . لذلك

أعجب هيغل بنابليون إعجاباً عظيماً ورأى أنه يمثل عصره ويجسده ، فهو وسيلة لا واعية لتحقيق غاية أعظم منه . فصراعه ضد خصومه في الداخل وفي الخارج كان الهدف منه تحقيق المجد الشخصي لنفسه . ولكنه في تحقيقه لهذا المجد كان يسهم وبدون وعي مسبق بتحقيق امبراطورية واسعة ذات أثر كبير في العالم . ومع أن هذا الإنجاز كان لصالحه الشخصي ولصالح فرنسا ، فقد كان كذلك لصالح التاريخ كله ، لان روح التاريخ هو الذي كان يسيطر ويخضع لاوعيه لتحقيق إرادة روح العالم .

إذاً بالنسبة لهيغل لا يمكن فهم التاريخ على أنه تاريخ رواة الأحداث الأوليين ، ولا التاريخ الذي يحاول تفسير الوقائع واستخلاص الدروس العملية من الماضي . بل يمكن فهمه على أنه التاريخ الفلسفي الذي يشرف على الأحداث وتطورها من وجهة نظر شاملة وغير زمنية ، وتتجلى بوضوح في جدلية التاريخ .

والتاريخ بالنسبة لهيغل هو قصة تطور الوعي بالحرية وتزايدها ، فكلما تقدم التاريخ عبر الزمن ، كان الوعي بالحرية يزداد وبالتالي يزداد عدد من يتمتع بها . وعلى هذا الأساس قسم هيغل التاريخ إلى ثلاث مراحل :

1 ـ مرحلة الشرق القديم في الصين والهند وفارس ومصر ، حيث كانت السلطة قائمة على الطغيان وبالتالي فإن الحاكم الطاغية وحده كان حراً . وسبب ذلك يعود إلى أن الروح في الشرق القديم كانت منغمسة بالطبيعة ، ولذلك لم يع الشرقيون القدماء بأن الروح حرة ، فبات مفهوم الحرية مثلاً بالإستبداد والطغيان .

2 ـ المرحلة الثانية تمثلت بالعهد اليوناني ومن ثم الروماني حيث بدأت الروح تدرك نفسها وتحقق حريتها ولكن دون أن تبلغ الكمال بوعيها . ولذلك لم يتمتع بالحرية عند اليونان والرومان سوى طائفة قليلة هي طبقة الأحرار ، بينما كانت الكثرة الباقية من طبقة العبيد الارقاء .

3 ـ المرحلة الثالثة وهي المرحلة الجرمانية التي إبتدأت مع انتشار المسيحية بين الأمم حيث اعترف بإنسانية الإنسان وأقر الاخاء بين البشر . وهنا كانت الروح قد بلغت ذروة إدراكها الكامل فأصبح الجميع يتمتعون بحريتهم الدينية والسياسية .

البند الثالث : الدولة عند هيغل

إستناداً لفلسفته التاريخية أعتبر هيغل أن الدولة لا يمكن أن تكون ذات نشأة

مصطنعة كنتاج لعقد إجتماعي أو غيره ،بل هي كائن طبيعي حي ينمو نمو الوعي بالحرية . وطالما أن الدولة كذلك فلا يمكن إعتبارها النمط الإجتماعي الأساسي الوحيد ، بل النتيجة السامية لتطور العلاقات الإجتماعية داخل الأسرة حتى تكوين المجتمع المدني ومن ثم نشوء الدولة وفقاً لتطور الروح المطلق .

فالنمط الإجتماعي الأساسي والبدائي كان يتمثل بالأسرة . ففي الأسرة يتحد الأعضاء برباط من الحب ، ذلك لأن الأسرة تقتضي الزواج الذي يتحول فيه الإتحاد الجسدي إلى إتحاد روحي . والزواج ليس أمراً عاطفياً فقط ، بل واجب مقدس يجب أن يصدر عن الشعور بالواجب ، أي أن يعقد لأجل المجتمع والدولة ، وحينئذ يعتبر الزواج عملاً خلقياً .

وبالتطور الطبيعي للروح المطلق يتكون المجتمع المدني بعد أن تتسع الأسرة وتصبح جماعة . وعلى الرغم مما يتمتع به أعضاء الجماعة من استقلال ، فإنهم يرتبطون مع بعضهم البعض بحاجات مشتركة ، وباعتراف مشترك بالقوانين المدنية التي تعمل على التوفيق بين المصالح المتنازعة ، والتي تضمن لكل فرد إبراز شخصيته الملائمة له .

أما الدولة فهي أكبر وأسمى من الأسرة ومن المجتمع المدني . فهي المثل الأعلى الذي يسعى إليه كل من الأسرة والمجتمع المدني باعتباره غاية لا وسيلة . فاتحاد الأسر بالمجتمع المدني من شأنه أن يكون الدولة التي بها تتحقق الحرية تحققاً كاملاً . فالدولة هي الغرض الذي يسعى إليه الإنسان . فهي لا تمحو شخصية الفرد ، بل من واجبها أن تبرز هذه الشخصية وتعبر عنها . ولكن لا يجب أن تفهم الشخصية هنا بالفردية المنعزلة ، بل بالشخصية الحقة ككائن إجتماعي حي له حقوق وعليه واجبات بصفته عضواً في الجماعة .

وهكذا تكون الدولة بنظر هيغل هي الحقيقة العظمى ، أي هي روح العالم . ومن هذه النظرة لا يمكن للدولة أن تنفصل عن التاريخ ، بل يجب أن يتلازم مفهوم الدولة مع مفهوم التاريخ . إذ لا تاريخ قبل الدولة ، ولا دولة بدون تاريخ . إذن الدولة هي الواقع أو الحقيقة والتي يكمن في إرادتها المنطق الكامل . إنها التعبير عن اللامتناهي في التاريخ . كما لها حياتها الذاتية التي لا يمكن إختصارها في مجموعة من المواطنين الذين وجدوا في فترة معينة من الزمن . كما أنه لا يمكن لها من جهة

أخرى أن توجد بصورة منفصلة عن أعضائها ، فهي إذن توجد فيهم وبهم .

وهكذا يمكن اعتبار الدولة على أنها وحدة في التنوع تقوم من جهة على احترام الحرية الشخصية ، كما أن أعضاءها من جهة ثانية يحققون إنسجامهم مع النفس بمشاركتهم في حياة الدولة وأغراضها وبخضوعهم لأنظمتها[1] .

هنا يبرز التساؤل حول التعارض أو التناقض في نظرية هيغل والقائم بين احترام الدولة للحرية الشخصية للفرد من جهة ، وبين وجوب خضوع الفرد لأنظمة الدولة ودستورها من جهة ثانية .

حول ذلك يوضح هيغل أن الفرد لا يمكن أن يذوب في الكائن السياسي دون أن يترك فيه أي أثر . فالدولة في طور نضجها واكتمالها لا بد لها من أن تحترم حرية الأفراد ما دام ذلك يتلائم مع بلوغ الأهداف العامة للمجتمع السياسي . خاصة إذا كانت الدولة ذات حكم دستوري . فالحكم الدستوري الملكي برأيه يخلق نوعاً سامياً من الحرية الشخصية ، ويحترم استقلال الفرد وحق تقرير المصير بدرجة أعلى بكثير من أي شكل من أشكال الحكم الأخرى[2] .

ومع أن هيغل دافع عن نمط الحكم الملكي الدستوري في الدولة البروسية باعتباره نمط الحكم المثال ، فإنه لم يعتبر أن هذا النمط من الحكم يمكن أن يعتمد بنجاح لدى كل الشعوب[3] . فالدولة التي تشكل برأيه الروح القومية للأمة ، والتي تعكس مستوى تطور ثقافة الشعب الخاصة ومؤسساته الذاتية ، ومستوى الحالة السياسية التي بلغها ، هي التي تضع أنظمتها الدستورية والسياسية .

بكلمة أخرى يمكن القول أنه طالما أن الدولة هي الروح الكامنة في الأمة وفي تاريخها ، فهي ألتي صنعت الدساتير في الماضي وهي التي تصنعها في الحاضر . وعليه يكون من الخطأ الأخذ بنمط دستوري معين باعتباره أكثر عقلانية من سواه ، ذلك لأن مستوى التطور التاريخي للأمة هو الذي يفرض الدساتير .

بناء لذلك أعتبر هيغل أن التساؤل عمن يصنع الدستور هو شيء من الهراء .

---

(1) أعلام الفكر السياسي ، مرجع سابق ، ص 101 .

(2) جورج سباين . مرجع سابق ، الكتاب الربع ، ص 875 .

(3) أعلام الفكر السياسي ، مرجع سابق .

فالدستور ليس مجرد شيء يصنع ، بل أنه نتيجة عمل أجيال ، ولا بد أن يعالج على أنه مجرد شيء كائن في ذاته وبذاته ، ومن ثم يكون مقدساً وثابتاً . وعلى هذا الأساس تصبح القوانين ، ومبدأ فصل السلطات ، والموازنة مجرد أدوات تتجاوب مع روح الواقع ومع روح تقاليد الحكم القائمة .

ومع ذلك يجدر القول أن هيغل بالرغم من تأييده للدستور التاريخي فقد أكد أن أي دستور يبقى ناقصاً ما لم يعبر عن بعض المبادىء ، مثل احترام الحرية الشخصية شرط أن تكون ممارستها متلائمة مع الخير العام للمجتمع السياسي .

البند الرابع : نظام الحكم الأفضل والسيادة :

معتبراً الدولة على أنها نهاية مراحل التطور الموضوعي والتاريخي للروح المطلق فقد ذهب هيغل باعتقاده على أنها الإرادة المقدسة ، بمعنى أنها عقل كائن على الأرض ، وكاشفة عن نفسها لتكون الشكل والتنظيم الواقعي للعالم . ومع أنه رفض القبول بأي دستور يفرض من خارج تاريخ الدولة فقد أعتبر أن النظام الملكي الدستوري هو أفضل أشكال الحكم ، لأنه النظام الطبيعي الذي يجسد الدولة والفكرة القومية في زعيم واحد يكمن فيه سلطان الدولة ورمز تقاليدها . فالزعيم الفرد هو الإرادة الكلية المتجسدة في الإرادة الشخصية .

ولكي تكون شخصية الدولة فعلية ، يجب أن تتجسد الدولة وسلطتها في الملك أو الحاكم الذي له وضع مستقل عن وضع الأفراد . ففي شخصه تتمثل إرادة الدولة لأنه هو الذي يحمل رسالة العالم التاريخية ويعبر عن إرادة الروح ، وحتى لو بدا الملك أو الحاكم قاصداً مصالحه الذاتية فإنه من خلال هذه المصالح تتحقق رسالة التاريخ .

بمعنى آخر أن السيادة يجب أن تكمن في الدولة على أساس أنها شخص قانوني ، وبما أن السيادة يجب أن تمارس عن طريق شخص حقيقي ، لذلك فإن الملك هو الذي تتمثل فيه شخصية الدولة ، وبالتالي تكون السيادة في الواقع للملك

ومع ذلك فإن هذا لا يعني برأي هيغل أن تكون سلطة الدولة الكامنة في الحاكم الفرد سلطة مطلقة وتحكمية . بل يجب أن تمارس في ظل القوانين الموضوعة والقواعد المعروفة ، التي تحد من سلطة الحاكم الكيفية كما أن العمل السياسي

الرسمي يجب أن يعبر عن سلطة المركز الوظيفي وليس عن الإرادة أو الحكم الشخصي لشاغل الوظيفة . والقانون يجب أن يطبق بالتساوي على كل من يشملهم ، إذ لا يمكن إعتبار القانون الذي يراعي المصالح الخاصة الفردية قانوناً ذو طابع عام

إذاً ، جوهر الاستبداد برأي هيغل هو إنعدام القانون في الكائن السياسي ، وجوهر الحكم الحر والدستوري أنه يتمسك بالقانون ويوفر الأمن للجميع .

« يعني الاستبداد أية حالة يختفي فيها القانون ، وحيث تعتبر الإرادة الخاصة في حد ذاتها سواء كانت إرادة ملك أو إرادة جماعة من الغوغاء ، قانوناً أو بالأصح تحل محل القانون . إن الحصن الواقي من الهوى والرأي المتزمت هو بالضبط كون كل شيء في الدولة ثابتاً وآمناً »[1] .

أما بالنسبة للسلطات في الدولة فيرى هيغل أن هناك ثلاث سلطات :

أ ـ السلطة التشريعية التي تمثل الكثرة العددية .

ب ـ السلطة الإدارية وتدخل فيها السلطة القضائية وهي تمثل الأقلية .

ج ـ السلطة الملكية وهي التي تمثل الفرد .

ويعتبر هيغل بهذا التقسيم للسلطات تمثيل للتعارض وللوحدة ، ذلك أن بعد التعارض القائم بين الكثرة العددية في السلطة التشريعية وبين الأقلية في السلطة الإدارية تتوحد وتتمثل بالسلطة الملكية الفردية ، حيث تتجسد فكرة وحدة الدولة . وقد عارض هيغل فكرة فصل السلطات لاعتقاده بوجوب تعاون هذه السلطات في وضع القوانين التي بها تتحقق وحدة إرادة الدولة .

كما انتقد هيغل نظام الحكم الاستبدادي بسبب عدم اعتماده على القوانين فقد انتقد أيضاً نظام الحكم الجمهوري لكون هذا النظام يجعل الفرد في المستوى الأول ، ويضحي بالمثل الأعلى في سبيله أو في سبيل الأسرة . ولذلك يرى أن معظم الجمهوريات قد اندثرت مع الزمن .

البند الخامس : الدولة والقوة والعلاقات الخارجية

لكونه نظر للدولة على أنها ظل الله فقد عارض هيغل الفكرة التي تدعو لإيجاد

---

(1) جورج سباين . مرجع سبق ، الكتاب الرابع ، ص 880 .

قوانين ومؤسسات عالمية لتكون بمثابة هيئة أقوى من هيئة الدولة . فالدولة لا تستمد عوامل إرادتها وعملها إلا من نفسها . لذلك يجب أن تكون فوق كل القوانين ما عدا قانونها . وبما أن الدولة هي مبعث القيم فقد حاول هيغل تحريرها من جميع القيود الأخلاقية أو غير الأخلاقية ، لأن الأخلاقيات برأيه تقيد الأشخاص ولكنها لا تقيد الدولة .

إذاً ، الدولة هي المطلق في التاريخ ، وفيها تكمن السيادة والإرادة المطلقة . ولذا فهي في حالة تنافس وصراع دائم مع بقية الدول ، مما يؤدي في كل مرحلة من مراحل هذا الصراع التاريخي لظهور دولة لها الغلبة على الدول الأخرى فتفرض عليها حضارتها . إن جدل التاريخ يفرض دائماً غلبة حضارية ناشئة على حضارة هرمة . وهكذا استمر التطور لأن يضع في الحضارة المسيحية المتمثلة في الأمة الجرمانية الدور النهائي للانتصار في التاريخ . وهكذا يكون هيغل قد مجّد وقدس القومية الألمانية ودور الشعب الألماني في تحضير العالم .

من هذا كله يرفض هيغل الدعوة لتنظيم علاقات الدول فيما بينها ، إذ أن الدولة مستقلة وحرة في علاقاتها مع بقية الدول . كما أن المعاهدات والاتفاقات التي تجري بين الدول ليست إلا تعاقداً وقتياً ، على الدولة أن تعد لها وتلغيها حينما ترى مصلحتها في ذلك . ولهذا فإن الحروب تبقى دائماً المهيمنة في العالم ، ذلك أنه في الحرب تحفظ الدول كيانها وتؤمن استمرارها وتحفظ للأمم صحة مناقبيتها . فالحرب تقضي على القديم البالي وتفسح المجال لغلبة العناصر الجديدة الحيوية ، ولذا فإن السلم يؤدي إلى الجمود . وهذا ما كان يعتبره مستحيلاً عبر فلسفته الجدلية .

والحرب التي يعلن هيغل عن ضرورتها ليست الحرب الاستعمارية التوسعية . فهذا النوع من الحروب يؤدي إلى قيام امبراطوريات تجمع شعوباً مختلفة وبالتالي تفقد الدولة وحدتها الذاتية وفرديتها الأصلية . إضافة إلى أن الامبراطوريات ليست هي التي يسعى إليها التاريخ[1] .

لقد كانت فلسفة هيغل في الدولة تعتبر أن الحقيقة هي واقع الدولة ، والدولة هي القوة . إذن الحقيقة يجب أن تكون في صلب القوة . وعلى هذا الصعيد يلتقي

---

(1) كتاب الأمير . تعريب خيري حماد . وتعقيب فاروق سعد . ص 281 .

هيغل مع مكيافيللي ونيتشه باعتباره أن الحق والقوة يجتمعان ، فالقوة هي الحق ، والحق هو القوة . وعلى هذا الأساس كان يدعو الألمان لاستعمال القوة لتحقيق وحدتهم القومية ، لأن الوحدة برأيه لا يمكن أن تقوم عن طريق الاتفاق والرضا ، بل عن طريق الحاكم أو الزعيم السياسي الذي يجمع بين النبوغ السياسي والقوة العسكرية .

لقد كانت فلسفة هيغل السياسية بديالكتيكها عنصراً هاماً في تقدم الدراسات الإجتماعية التي لم يكن من الممكن التوصل إلى كثير من نتائجها بدونها . كما أنه بنظريته في الدولة القومية كتجسيد للسلطة السياسية ، كان يقترب كثيراً من مكيافيللي المؤمن بأهمية الوحدة القومية . إضافة إلى ذلك يمكن القول أنه لم يبتعد عن بودان بدعوته للسلطة الملكية الدستورية كضرورة أساسية لوجود الدولة .

الفصل الثاني

الفاشية والنازية

مسترشداً بفلسفة هيغل عن الدولة القومية ، نجح بسمارك بإقامة نظامه السياسي القوي في بروسيا ، وهذا ما وفر له القدرة على إخراج الجيش الفرنسي من الأراضي الألمانية وتحقيق الوحدة الألمانية القومية عام 1870 . وبعد هذا النجاح الذي حققه بسمارك أخذت الدولة الألمانية تلعب دوراً هاماً في السياسة الأوروبية والعالمية وأصبحت إحدى أقطاب السياسة الدولية .

لقد كان لدخول ألمانيا القوى في السياسة العالمية وتطورها الإقتصادي والإجتماعي ، ولمحاولتها دخول معترك الفتوحات الإستعمارية ، إن أدى إلى نزاعها القوي مع الدولتين الاستعماريتين الكبيرتين بريطانيا العظمى وفرنسا . فقد استطاعت كل من بريطانيا وفرنسا بفضل سياستهما الإستعمارية أن تغزوا أكثر المناطق ثراء في العالم ، ولم تهملا سوى المناطق الفقيرة بالمواد الأولية التي لم تكن كافية لإرضاء طموحات ألمانيا الإستعمارية .

وقد استطاعت بريطانيا وفرنسا عن طريق مستعمراتهما المنتشرة في كل مكان ، أن تؤمنا التطور السريع لصناعاتهما سواء بالحصول على المواد الأولية الضرورية للصناعة أو بتأمين الأسواق الاستهلاكية لتسويق إنتاجها .

أما ألمانيا التي كانت تطمح لتطوير صناعتها وتوسيعها فقد اصطدمت بمشكلة الحصول على المواد الأولية من جهة وتأمين الأسواق الاستهلاكية من جهة ثانية . كما

أن ازدياد عدد السكان كان يصطدم بضيق الأرض الألمانية وبعدم القدرة على الانتشار في أراضي الدول المجاورة لها أو في مستعمرات جديدة لقلتها .

أما بالنسبة لإيطاليا التي لم تكن بأحسن حال من ألمانيا ، فإنها بالرغم من تحقيق وحدتها القومية بزعامة كافور فإنها لم تستطع التوسع الاستعماري إلا في المناطق الهامشية بغناها . في ظل تلك الأجواء التي كانت تخيم على أوروبا وخاصة الموقف من الحقوق الإستعمارية لتأمين التوسع الإقتصادي والصناعي ، نشأ جو من التوتر وعدم الاستقرار في أوروبا أدى إلى إندلاع الحرب العالمية الأولى التي دامت أكثر من أربع سنوات . خلال هذه الحرب يمكن القول أن أوروبا انقسمت على نفسها عبر محورين متصارعين هما محور دول الوفاق الممثل ببريطانيا وفرنسا وروسيا وإيطاليا ومحور ألمانيا وتركيا .

وبالرغم من أن هذه الحرب انتهت بهزيمة شنيعة لألمانيا ولحلفائها ، فقد كان لها إنعكاساتها السياسية والإقتصادية والإجتماعية ، التي أسهمت بظهور حركات سياسية جماعية تقوم على الفلسفة العنصرية العسكرية والتوسعية . ومن أهم هذه الحركات الجديرة بالدراسة الحزب النازي في ألمانيا والحزب الفاشي في إيطاليا .

ففي ألمانيا بدأ تاريخ النازية مع الفوضى التي تركها الأنهيار العسكري للنظام الالماني عام 1918 أي أثر إنتهاء الحرب الدولية واستلام الحكم من قبل الاشتراكيين الذين كان عليهم معالجة المشاكل الكثيرة التي خلفتها لهم الحرب . من هذه المشاكل المرهقة يمكن ذكر شعور الشعب الالماني بالاذلال والضعة الذي سببته الهزيمة العسكرية ، والقيود الثقيلة التي فرضتها معاهدة فرساي على ألمانيا . كذلك تدهور قيمة العملة الالمانية نتيجة التعويضات الباهظة التي كان على ألمانيا أن تدفعها للدول المنتصرة مما أدى إلى حالة إقتصادية سيئة في ألمانيا شجعت على ظهور تيارات سياسية يسارية ويمينية معارضة للحكم الاشتراكي القائم .

لقد كان على الجمهورية الالمانية الناشئة أن تعالج كل تلك المشاكل وتكافح في سبيل بقائها ضد كل الاتجاهات المعارضة لها سواء كانت من اليسار الداخلي لإحداث ثورة على غرار الثورة البلشفية في روسيا ، أو من اليمين الساعي لإعادة النظام الملكي لألمانيا .

في هذه الأثناء كان أدولف هتلر الذي بدأ بتجميع أنصاره تحت اسم الحزب العمالي الوطني الإشتراكي والذي عرف بالحزب النازي ، قام بمحاولة إنقلابية فاشلة ضد الحكومة بالقوة ، إنما إخفاق هتلر بهذه المحاولة أدى لإرساله إلى السجن عام 1932 . خلال إقامته في السجن وضع هتلر الخطوط الكبرى لكتابه الشهير كفاحي الذي تضمن الأفكار الأساسية للفلسفة النازية . في عام 1924 وبعد خروجه من السجن تابع هتلر عمله الحزبي حتى أتت الضائقة المالية الشهيرة في عام 1929 التي ساعدته إلى حد بعيد في إحتلال مكانة هامة في الحياة السياسية الألمانية . ففي عام 1933 تم وصوله للسلطة خاصة بعد أن حقق حزبه إنتصاراً ساحقاً في الانتخابات العامة ، فتم تكليفه من قبل رئيس جمهورية فيمار Weimar بتأليف الوزارة الألمانية وترؤوسها .

أما في ما يتعلق بالفاشية ، فإن ظهورها في إيطاليا يعود للأسباب التالية :

السبب الأول يعود لطبيعة الشعب الإيطالي ولظروفه المميزة . فبالرغم من أن كافور حقق لإيطاليا وحدتها القومية وأقام فيها نظاماً برلمانياً شبيهاً بالنظام البريطاني ، إلا أن الشعب الإيطالي نظراً للفروقات الثقافية الهائلة بينه وبين الشعب الإنكليزي لم يتقبل هذا النمط من النظم السياسية .

أما السبب الثاني فيعود إلى أن إيطاليا وبالرغم من اعتبارها بمأمن بين الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى ، فإنها لم تكافأ بنفس مستوى التضحيات التي قدمتها في هذه الحرب . إذ لم تحصل من الغنائم إلا على بعض المناطق الهامشية التي كانت حليفاتها من الدول الكبرى قد تخلت لها عنها في أفريقيا .

علاوة على ذلك فقد ترافق السلام الذي حل على إيطاليا بنهاية الحرب مع الإنعكاسات السلبية لهذه الحرب على المجتمع الإيطالي بجميع مستوياته الإقتصادية والإجتماعية والسياسية . فقد شكل ارتفاع أسعار المواد الغذائية و معدلات الضرائب المفروضة على الشعب الإيطالي وندرة الوقود ، أسباباً دفعت الشعب الإيطالي للتساؤل عما جنته بلاده مقابل إشتراكها في الحرب . كل هذا أثار الشعور بالضعف في نفوس الشعب الإيطالي ، والحسرة على الماضي القوي لروما الأمبراطورية ، مما حرك المشاعر القومية المتحمسة لإعادة سطوة الماضي لإيطاليا . وهذا ما جعل النقمة على نظام الحكم الإيطالي تتملك نفوس الإيطاليين . فعمت الاضطرابات وانتشرت الفوضى ، وتعددت الأزمات الوزارية والاغتيالات السياسية ، ولم يبق من الحكم

الدستوري سوى مظهره فقط .

في هذه الفترة الدقيقة وفي هذا الجو المضطرب ظهر الحزب الفاشي على الساحة السياسية الإيطالية بزعامة مغامر جريء اسمه بنيتو موسوليني . وكلمة فاشي تعني في اللغة الإيطالية حزمة العصي التي كان يحملها الرومان رمزاً للقوة والإتحاد .

ومع نشؤ هذا الحزب فقد انضم إليه عدد كبير من الناقمين على الأوضاع السائدة ، كالعمال العاطلين عن العمل ، والجنود المسرحيين ، والمثاليين الساخطين ، والمغامرين من مختلف الأوساط .

لقد شن موسوليني على رأس حزبه حرباً شعواء على الحركة الشيوعية الصاعدة ، مما أدى لتفاقم الأوضاع واستمرار البلاد بتخبطها في الفوضى ، إلى أن إضطرت الوزارة للاستقالة في تشرين الأول من عام 1922 ، حيث دعى موسوليني لتشكيل الوزارة الجديدة وترؤسها .

في بادىء الأمر احتفظ موسوليني بمظاهر الحكم البرلماني . ولكن لم يكد يستتب له الأمر في العام التالي حتى أخذ يكشف عن حقيقة مبادئه السياسية ، فقد وضع على الصحافة رقابة مشددة ، وألقى بخصومه السياسيين في غياهب السجون ، كما أوعز باغتيال آخرين . ولكي يتمكن كلياً من الحكم أصدر قانوناً إنتخابياً جديداً سمح له بالسيطرة وتدعيم دكتاتوريته المطلقة على إيطاليا .

البند الأول : بنيتو موسوليني والحركة الفاشية .

النبذة الأولى : حياة موسوليني

ولد بنيتو موسوليني عام 1883 في مدينة برايدابيو في إقليم الكومو في إيطاليا ، من أب حداد وأم معلمة . وعندما بلغ الثامنة عشرة من عمره ، مارس مهنة التدريس ، ولكن سرعان ما سئمها ، فتخلى عنها وبدأ حياة التنقل والتشرد ما بين سويسرا وفرنسا والنمسا . إذ بسبب معاشرته الفوضويين والاشتراكيين كانت السلطات في تلك الدول تبادر إلى سجنه وطرده من أراضيها . في الواحدة والعشرين من عمره عاد لبلاده لتنفيذ الخدمة الإجبارية في الجيش ومن ثم العمل في الصحافة كمحرر في إحدى الصحف الاشتراكية .

بعد انتهاء الحرب الروسية الألمانية ومشاهدته لمواقف الحزب الاشتراكي،

الألماني المؤيدة للجانب الروسي ، تخلى موسوليني عن أفكاره الاشتراكية وتحول إلى قومي متعصب مطالباً بلاده بالدخول في حرب مع النمسا لتحقيق مطامع بلاده القومية . فانخرط في الجيش وخاض المعارك وجرح فيها . وبعد خروجه من الحرب عنيفاً وقاسياً ومغامراً ، بادر لإنشاء الحزب الفاشي عام 1919 ودعى بلاده لضرورة تحقيق مكاسب حربية أخرى إضافة إلى المكاسب التي كانت قد حققتها بموجب معاهدة الصلح في فرساي بفرنسا .

كان موسوليني يطمح لأن يجعل من حزبه الحزب الأقوى والأوحد في إيطاليا ، بحيث يسوده النظام الدقيق والحيوية ، ويعيش عيشة الخشونة الإمبراطية ، ويسعى للقبض على السلطة في يوم من الأيام .

وبالفعل فقد نجح موسوليني بتحقيق أهدافه . فبفضل انتصار أنصاره على الشيوعيين الإيطاليين وفقدان الحكومة الليبرالية الإيطالية لأية سيطرة على الحكم ، استطاع موسوليني أن يستقطب إلى حزبه فئة الصناعيين وملاك الأراضي وفئات الطبقة الوسطى والمستخدمين ذوي الرواتب . وبقي الحزب يتوسع حتى أواخر تشرين الأول سنة 1922 حين زحف موسوليني على رأس حزبه إلى روما وقبض على زمام السلطة ، حيث احتفظ للملك بسلطات شكلية .

النبذة الثانية : أسس النظرية الفاشية

لدى تكوينه للحزب الفاشي لم يكن لموسوليني أية نظرية سياسية متكاملة ، بل خلاصة أفكار تبناها من كتابات عدد من المفكرين الإيطاليين المتأثرين بفلسفة هيغل عن الدولة الوطنية القومية ، وعن وحدتها ككائن حي . وفي عام 1929 قرر موسوليني إمداد حزبه بنظرية سياسية متكاملة فكلف جيوفاني جنتيلي أحد أنصار المدرسة الهيغلية الإيطالية بوضع نظرية متكاملة عن الفاشية(1) .

لقد بنى جنتيلي النظرية الفاشية على نظرية هيغل في الدولة التي تعتبر أن الدولة كائن حي ، لها حياتها ووحدتها الخاصة ، كما لها وجودها وأهدافها الخاصة المستقلة عما للأفراد . وعلى هذا الأساس رفضت الفاشية نظرية الدولة القائمة على فكرة الجمع بين الأفراد . واعتبرت أن الدولة ليست سوى نتاج التطور التاريخي الدائم .

(1) تاريخ الفكر السياسي . د . إبراهيم أباظة . د . عبد العزيز غنام . ص 383 .

لذا فالحفاظ عليها وتنمية قواها يجب أن يكون الهدف الأول ، وبالتالي فإن الفرد مطالب بأن يعتبر مصالح الدولة قبل اعتباراته ومصالحه .

إن من واجب الدولة أن تعمل لخدمة مصالح الأفراد ، ولكن إذا ما تعارضت مصالح الأفراد مع مصالح الدولة ، فعلى الفرد أن يضحي بمصالحه الخاصة في سبيل تأمين مصالح الدولة العليا ، وان كان لا يفعل ذلك ، فيجب إرغامه على ذلك بالقوة فتضحية الفرد تجاه الدولة تعتبر من أولى واجباته ، وهذا الواجب يعتبر من أعلى القيم الخلقية لدى الفاشية .

إذا يمكن تلخيص فكرة الفاشية عن الدولة بالتالي . كل شيء للدولة ، لا شيء إلا للدولة ، ولا شيء خارج كيان الدولة[1] . لقد سعت الفاشية إلى إقامة دولة قوية ومستقلة ، وقائمة على العنصرية وحق التوسع ، واعتبرت أن الوسائل التي تمكنها من تحقيق ذلك تكمن في اعتماد الأسس التالية .

أولا : اعتماد مبدأ القوة . فالروح العسكرية برأي الفاشية أرفع من الروح المدنية ، والمنتصر أفضل من المهزوم ، وأبناء الأمة أولى بالبقاء من الضعفاء ، كما أن أعضاء الحزب أجدر من غير الأعضاء . لهذا رفضت الفاشية الأخذ بفكرة المساواة وبما تتضمنه من مفاهيم الديمقراطية والسيادة الشعبية . فالسيادة الشعبية عبارة عن وهم كاذب ، لأن السيادة دائماً للدولة . كما أن مسؤولية الحكم يجب أن تنحصر فقط في أيدي النخبة المختارة . وعليه أنكرت الفاشية فكرة الديمقراطية وبالتالي حق الأفراد في اختيار شكل الحكم .

ثانياً : اعتماد العاطفة والدعاية في التوجيه . فالفاشية لم تكن لتثق بدور العقل التوجيهي ، ولذا حاولت السيطرة على الجماهير بالوسائل العاطفية اللاعقلانية وتنشئة الأحداث تنشئة مبنية على الإيمان بصحة المذهب الفاشي والانقياد الكلي للزعيم المعصوم عن الخطأ . وعلى هذا الأساس كانت صور بنيتو موسوليني تملأ جدران المدارس مع ذكر عبارة موسوليني دائماً على حق .

كذلك لم تكتف الفاشية بالسيطرة على السلطة السياسية فقط بل اتجهت لاستخدام الدعاية لتوجيه المجتمع في جميع مجالاته وفرض طريقة حياة معينة وفلسفة

(1) المرجع نفسه ، ص 283 .

وجود تقرب من حد الاعتقاد الديني . ويبتدىء هذا التوجيه من أصغر خلية في المجتمع أي العائلة حيث يعتبر الأب الحاكم المطلق الذي يتوجب على جميع أفراد العائلة الخضوع له وطاعته .

ثالثاً : انطلاقاً من عدم قناعتها بمبدأ المساواة ، آمنت الفاشية بأهمية الانتماء العنصري ، وبحق بعض الشعوب في السيطرة على شعوب أخرى بحكم انتمائها العرقي أو القومي . لقد سعت الفاشية لإعادة أمجاد الامبراطورية الرومانية لإيطاليا . وبالطبع من يعتمد على هذه المفاهيم لا يمكنه أن يحترم قانوناً دولياً يحد من رفعته أو سيطرته أو سيادته . لذلك رفضت الفاشية القبول بالمنظمات الدولية والقانون الدولي القائم على مبدأ سيادة الدول واعتبرت أن القوة فوق القانون .

اعتقدت الفاشية أن أعلى وأكمل شكل للدولة هو الدولة التي تقوم على عنصر الوحدة الجغرافية والبشرية والروابط التاريخية الواحدة . لذلك لم يكن رفض الفاشية للفكرة العالمية إلا لإيمانها بأن حالة الحرب بين الدول هي الحالة الطبيعية بين البشر . وعليه فإن الدولة يجب أن تخدم نفسها دون النظر إلى مصالح بقية الدول الأخرى . حتى وان احتاجت الدولة إلى مواد أولية لصناعاتها أو أسواق خارجية لصادراتها أو أراضي لسكن مواطنيها ، فإن الحرب هي الوسيلة الشرعية لتحقيق هذه الأهداف . إلى جانب أن الفاشية تعتقد بأن الحرب هي حالة طبيعية تفرز العناصر الخلاقة في الأمة لأن تقوم بدورها القيادي لتصل بالدولة إلى الحياة الفضلى من وحدة الشعب وتنظيمه المثالي .

البند الثاني : أدولف هتلر والحركة النازية

النبذة الأولى حياة أدولف هتلر[1]

ولد أدولف هتلر عام 1889 في مدينة Braunau الحدودية بين النمسا وألمانيا ومن أب موظف في الجمارك . في الثالثة عشر من عمره توفي والده ، وفي الخامسة عشر توفيت والدته . هذه الخسارة المبكرة لوالديه وحاجته الماسة للمال دفعاه لأن يسافر إلى فيينا عاصمة النمسا حيث لم يكن لديه سوى ملابسه وطموحه في أن يصبح فناناً في مجال الرسم . ولكن رفض أكاديمية الرسم والفنون قبوله للدراسة فيها جعله

(1) راجع كتاب كفاحي ـ أدولف هتلر دار الكاتب الشعبية بيروت لبنان .

يقرر دراسة الهندسة المعمارية . وبسبب ضيق إمكاناته المادية اضطر لقطع دراسته والسفر إلى ميونيخ عاصمة إقليم بافاريا ليُنشيء الحزب العمالي الوطني الاشتراكي الألماني الذي سرعان ما جذب إليه الشباب الألماني ليكون الحركة النازية .

أولى المهام التي بادر إليها هتلر ليدعم وجود حزبه كانت وضع برنامج للحزب من 25 نقطة عام 1920 ، كما جعل من الصليب المعكوف شعاراً للحزب . في عام 1923 وعلى أثر محاولة انقلابية قام بها ضد الحكم القائم ، اعتقل هتلر ووضع في السجن لمدة ثلاثة عشر شهراً قام خلالها بوضع كتابه الشهير كفاحي حيث شرح فيه بتفصيل برنامج الحزب والخطوط الرئيسية للمضمون السياسي للحزب .

خلال إقامته في السجن ومحاكمته كان هتلر يستمر باكتساب الشهرة الواسعة والتأييد الكبير داخل أوساط الشبيبة الألمانية الحاقدة على نتائج الحرب العالمية الأولى المهينة للشعب الألماني .

بعد خروجه من السجن تابع هتلر عمله السياسي الحزبي بنجاح حتى عام 1933 عندما جرت انتخابات عامة اشترك بها عبر حزبه ففاز بأغلبية المقاعد وعلى أثر هذا النجاح عين هتلر رئيساً للوزراء في جمهورية فيمار حيث قاد بلاده على رأس حزبه حتى نهاية الحرب العالمية الثانية في عام 1945 والتي الحقت بألمانيا هزيمة شنيعة دفعت به للانتحار في 8 أيار 1945 .

النبذة الثانية : الأسس الفكرية للحركة النازية :

إن الأسس الفكرية للنازية يمكن ملاحظتها في المؤلف الوحيد الذي وضعه هتلر وهو « كفاحي » . وأهم هذه الأسس تتمثل بموقف النازية من العنصرية والدولة ووظائفها ودور الدعاية والتربية والسياسة الخارجية للدولة .

أ ـ **العنصرية :** في الفصل الحادي عشر من مؤلفه كفاحي يعتبر هتلر أن الجنس الآري هو أعلى الأجناس ، وأن الآرية هي أساس التطور والحضارة الإنسانية . وأن قوة الآرية ومميزاتها تنبع من مثاليتها ووضعها لكل إمكانياتها في خدمة الجماعة[1] .

لقد اعتقد هتلر أن سبب إخفاق ألمانيا في الحرب العالمية الأولى يعود بشكل

---

(1) تاريخ الفكر السياسي ، د . إبراهيم أباظة . ود . عبد العزيز غنام . ص 390 .

أساسي إلى عدم استيعاب الشعب الألماني لأهمية قضية انتمائه العنصري ودوره في تقدم البشرية. فالبشرية برأيه لم تتقدم إلا بفضل نشاط عرق واحد، هو العرق الآري. فالعرق الآري هو الذي بدأ الحضارة، وهو الذي نقل هذه الحضارة إلى أميركا، وهو الذي جهز الشرق الأقصى بالوسائل الفنية. ولذا فإن العرق الآري هو «القيم على حمل الحضارة البشرية». فالآريون وحدهم الذين يشعرون بالواجب ويقبلون بأن يضحوا بمصالحهم الشخصية للمصلحة العامة. وبفضل روح التضحية هذه استطاع الآريون أن يحققوا المنجزات الكبرى. في المقابل وحيث لم يستطع الآريون صيانة نقاوة دمهم، وحيث قبلوا الاختلاط مع العروق الأخرى «المنحطة» فقد خسروا صفتهم الحضارية. وعلى هذا الأساس لكي تكون الأمة الألمانية قوية يجب أن تعرف كيف تحافظ على نقاوة عرقها التي هي الشرط الأساسي للتجانس القومي.

إذا، العرق هو كل شيء في مفهوم هتلر، ففيه تذوب كل أهمية للفرد الذي يجب أن لا تكون له أية مشاغل سوى مصلحة أبناء عرقه العامة. وعلى هذا الأساس فإن هتلر ينكر كل قيمة خاصة للشخص الإنساني.

وفيما كان هتلر يشيد بتفوق العرق الآري فقد كان بالمقابل يكن كرهاً شديداً للجنس اليهودي واعتبر أن أول عمل يجب القيام به لتمتين التماسك القومي، هو القضاء على الجنس اليهودي، ذلك لأن اليهود ليسوا من العرق الآري، كما أنه ليست لهم أية مثل عليا، وليس لديهم أي شعور بروح التضحية في سبيل الجماعة. بل بعكس ذلك فهم على استعداد دائم لاستخدام كل وسائل الهدم في سبيل الوصول لأهدافهم. لذلك يؤكد هتلر بأن خسارة ألمانيا الحرب في عام 1918 كان سببها اليهود ولذلك يجب القضاء عليهم.

ب ـ **الدولة ووظائفها**[1]: برأي النازية الدولة ليست غاية بحد ذاتها، وإنما هي وسيلة لتحقيق رفعة الشأن القومي للأمة. فعلى الدولة أن تحافظ على نقاوة الانتماء العرقي لشعبها من جهة، والعمل على الحصول على المساحات الأرضية الضرورية وحكم الجنس الآري.

---

(1) أدولف هتلر نفس المرجع السابق.

وعلى هذا الأساس اعتبر هتلر أن للدولة وظيفتان ، وظيفة على الصعيد الداخلي وأخرى على الصعيد الخارجي .

على الصعيد الداخلي : على هذا الصعيد يجب أن تكون الدولة وسيلة وجهاز إداري يسيطر عليه الرئيس عبر الحزب الواحد ، وذلك لتمكين الشعب الألماني المتجانس في انتمائه العنصري من البقاء والتطور ويتم ذلك عبر الواجبات التالية[1]:

1 ـ السهر على نقاوة العرق الآري ، وعلى تربية الشعب لكي يكون طيعاً ، وتنمية قوة إرادته وقدرته ، وعاطفته القومية .

2 ـ حصر حق المواطنية فقط بالذين يتمون للعرق الآري . وعلى هذا الأساس يتوجب إبعاد كل من لا ينتمي للجنس الآري عن المناصب العامة وعن ممارسة حقوق المواطنية من جهة ومن جهة ثانية منع الزواج المختلط وتطبيق تعقيم الضعفاء .

3 ـ تشكيل فئة مختارة ، ويتم ذلك عبر البحث بين جميع أعضاء الجماعة عن أفضل العناصر ليعهد إليهم بالوظائف والمناصب العامة بصرف النظر عن انتمائهم الاجتماعي . وإلى هذه النخبة يجب أن يعهد بالقيادة والنفوذ .

على الصعيد الخارجي : معتبراً أن العرق الآري يتفوق على كل الأعراق الأخرى فقد اعتقد هتلر بأن لألمانيا دوراً حضارياً كبيراً في هذا العالم ، وبالتالي فلها الحق في حكم الشعوب الضعيفة أو القضاء عليها . وعلى هذا الأساس اعتبرت النازية أن الألمان أينما كانوا هم أبناء الأمة الألمانية وعليهم أن يقدموا الولاء لها ، كما أنه من الواجب ضم المناطق الأوروبية التي يتواجد فيها ألمان إلى الدولة الألمانية، حتى وإن كانوا يؤلفون أقليات فيها . وللوصول لهذه الأهداف يجب أن تعتمد ألمانيا في سياستها الخارجية المواقف التالية :

1 ـ أن تعمل ألمانيا لاستعادة استقلالها وسيادتها الفعلية بعد أن فقدتهما على أثر هزيمتها العسكرية في الحرب العالمية الأولى .

2 ـ استعادة ألمانيا للأراضي التي فقدتها في عام 1919ومنع وجود دولة عسكرية قوية على حدود ألمانيا في المستقبل . وإذا كانت هذه الدولة قد وجدت فعلى ألمانيا أن تقضي عليها .

3 ـ أن تسعى لتوسيع حدودها إلى ما وراء حدود 1914 تلك الحدود التي لم تكن كافية

لحاجات ولأمن المانيا . ولذا يجب على ألمانيا أن تعمل لضم الألمانيين بمن فيهم ألمان النمسا إليها . إضافة لذلك يتوجب على ألمانيا أن تعمل لكي تؤمن للعرق الألماني وسائل وجوده التي يحتاجها وذلك بإعطاء الدولة الألمانية مساحات إضافية من الأرض تتناسب مع عدد سكانها . وفي هذا الموقف يكمن مذهب المجال الحيوي التي نادت به النازية .

الدعاية :

لقد احتلت الدعاية وأساليبها أهمية كبرى لدى المذهب النازي . فبفضلها استطاعت النازية أن تستقطب جماهير الشعب الألماني إلى تبني أفكارها ومعتقداتها النازية . فبعد أن تأثر هتلر بأساليب الدعاية الفاشية ، فقد حاول أن يعطي الدعاية دوراً أساسياً في خدمة النازية للوصول إلى أهدافها . وبالفعل فقد خصص في كتابه كفاحي قسماً مهماً من صفحاته لإيضاح كيفية التوجه نحو الشعب والتأثير عليه لإقناعه بتبني المعتقدات النازية .

من هنا كان اعتماد النازية للدعاية واعتبارها الوسيلة للوصول للهدف . أما عن أسلوب اعتمادها ، فقد اعتقد هتلر بأن الشيء الأساسي في الدعاية هو تكرار الأفكار البسيطة وبصورة لا تعرف الكلل أو الملل . ولكون الدعاية تتوجه لعامة الشعب ، فيجب أن تتناول الموضوعات السهلة والمثيرة لاهتمام الرأي العام . إذ كلما خف مستوى الذكاء عند الأفراد ، كلما نجحت إمكانية التأثير فيهم[1] .

على هذا الأساس ، لا ينبغي على الدعاية أن تعتمد على الموضوعية فالموضوعية في الدعاية تشكل علامات ضعف . فكما أن الناس يمجدون الأقوياء وانتصاراتهم ، ويحتقرون الضعفاء وهزائمهم ، فمن الأجدى للدعاية التركيز على القوة وعلى الإرادة لكي تنفذ إلى قلوب الأفراد .

التربية : في سبيل الحفاظ على الدور القيادي للأمة الجرمانية ، كان هتلر يعتقد بضرورة العناية بنقاوة الجنس الآري . وذلك لا يتم برأيه إلا عبر التربية . فعلى السياسة التربوية في ألمانيا أن تحرص على السلامة الصحية للشباب الألماني ، ومن ثم على تربية الشخصية الألمانية الصحيحة عبر السهر على إنماء الإرادة القوية والقدرة

---

(1) أدولف هتلر نفس المرجع .

على تحمل المسؤولية لدى الإنسان الألماني .

كذلك يجب التركيز في التربية على الثقافة العنصرية التي ينبغي أن تنقش في صدور الشباب الألماني الذين يجب أن لا يسمح لهم بمغادرة المدرسة إلا بعد أن يعرفوا كل شيء عن ضرورة المحافظة على نقاوة الجنس الآري .

هذه هي الأفكار والمبادىء التي طبقتها النازية بكل حزم على الشبيبة الألمانية خلال حكمها لألمانيا منذ وصول هتلر لمنصب القيادة عام 1933 . وبالفعل فقد استطاعت أن تعبىء القسم الأكبر من هذه الشبيبة لخدمة الدولة النازية وأهدافها العسكرية التوسعية مما سبب اندلاع الحرب العالمية الثانية التي لم تنته إلا بعد القضاء على النازية وانتحار مؤسسها أدولف هتلر في 8 أيار 1945 .

الباب السادس

الاشتراكية

الفصل الأول
الاشتراكية المثالية (1)

من خلال مفهومها التاريخي اعتمدت كلمة الاشتراكية للتعبير عن مبدأ ضرورة المساواة والعدالة الإجتماعية في العلاقة بين الأغنياء والفقراء ، أي بين من يمتلكون لوسائل الإنتاج وبين من لا يمتلكون . وقد ظهر هذا التعبير منذ العصور القديمة وفي الصين القديمة بشكل خاص عندما تعرض له الفيلسوف كونفوشيوس في كتاباته الفلسفية . كما أن الفلاسفة الاغريق تعرضوا لهذا التعبير وبالأخص أفلاطون في كتابه الجمهورية حيث دعا لإلغاء الملكية والأسرة .

وفي بدايات العصور الحديثة تعرض الفكر السياسي للاشتراكية وكان ذلك عبر توماس مور في كتابه اليوتوبيا حيث دعا لإلغاء الملكية وإقامة مجتمع شيوعي كفيل بتحقيق الرفاهية والسعادة والمساواة لجميع المواطنين في المجتمع . وفي القرن السابع عشر أيضاً ظهر كتاب جديد تحت اسم « مدينة الشمس » للمفكر الإيطالي كامبانيلا حيث تخيل فيه مدينة أفلاطونية تقوم الدولة فيها بالإنتاج وتوزيعه كما تلزم الجميع بالعمل .

كانت الكتابات الاشتراكية هذه وحتى الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر تمثل إحساسات المفكرين بالآلام التي يشعرون بها من جراء ما يرونه من تعاسة وفقر

---

(1) راجع ج د هـ ـ كول رواد الفكر الإشتراكي نقله إلى العربية منير بعلبكي دار العلم للملايين ـ بيروت سنة 1978 .

في أوساط الطبقات الاجتماعية الفقيرة ، كما تمثل رغبتهم في الوصول إلى القضاء على المظالم الاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها هؤلاء الفقراء . ومع ذلك فإنها لم تصل إلى مستوى تكوين نظرية أو مذهب اشتراكي قائم على أسس ومعطيات علمية واضحة .

بمعنى آخر كانت الكتابات الاشتراكية السابقة لمرحلة نضوج الثورة الصناعية تقوم على أفكار وتصورات لما يمكن اعتماده من وسائل لتحسين أوضاع الفقراء والمعوزين في المدن والريف . ولكن مع حصول التطور الصناعي الذي شهدته أوروبا خلال القرن التاسع عشر ، بدأت الكتابات الاشتراكية تتجه لتعبر عن واقع جديد يختلف بمعطياته عن واقع الفقر الذي كان سائداً من قبل

فالثورة الصناعية بما خلقته من مؤسسات إنتاجية ونظم جديدة للإنتاج ، كانت قد جعلت من رأس المال قوة هائلة وقادرة على التحكم بمصير الملايين من العمال المتدفقين على سوق العمل الصناعي من المدينة والريف . إذ أن نشوء المصانع الكبيرة القادرة على استيعاب ألوف العمال للعمل فيها ، كان قد أغرى سكان الريف للنزوح إلى المدن طلباً للعمل وطمعاً بأجور تفوق الأجور التي يحصلون عليها من جراء عملهم الزراعي في الريف . وهكذا لم تمض فترة طويلة ، إلا وكان حول المدن الصناعية مناطق سكن عمالية مكتظة متميزة بالمساكن الخشبية ذات السقوف المعدنية وبالأوضاع المعيشية السيئة .

هذه الأوضاع البائسة في السكن وفي أوضاع العمل ، حيث الآلاف يعملون تحت سقف معمل واحد ، دفعت الكتاب الاشتراكيين إلى مهاجمة نظام العمل القائم الذي يفقد العمال حريتهم وسلامة صحتهم ، وإلى التركيز على دور الملكية الفردية التي تجعل من أصحابها الرأسماليين طبقة إجتماعية ذات قدرة على استغلال القسم الأكبر من أفراد المجتمع .

هكذا توجه الكتاب الاشتراكيون لمهاجمة الفلسفة الفردية السياسية منها والاقتصادية معتبرينها المسؤولة عن سيئات الثورة الصناعية ، وذلك بسبب ضمانتها لحق تملك الأفراد لوسائل الإنتاج واعتبارها الربح الشخصي ، المحرك الوحيد للنشاط الاقتصادي وبعيداً عن أي تدخل للدولة في النشاطات الاقتصادية . ولذا كانت الكتابات الاشتراكية تتجه للدعوة إلى حماية العمال وإلى ضرورة تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية .

هكذا إذاً ، يمكن اعتبار الثورة الصناعية ، ثورة في العلاقات البشرية التي ينتج عنها وضع خاص تميز بالمشاكل الناجمة عن علاقات العمال بأصحاب العمل . هذه المشاكل التي كانت تشجع العمال على تأسيس نقابات عمالية ممثلة لمصالحهم وساعية لتحسين أوضاعهم . أما كتاب الاشتراكية فيمكننا التحدث عن أبرزهم مع تخلينا عن كارل ماركس لأننا خصصنا له فصلاً خاصاً به . سيما وأن آراءه قد شغلت العالم سياسة وفكراً واقتصاداً .

نظراً لتطور الصناعة في بريطانيا ، فقد شعرت قبل سواها بالحاجة لمعالجة المشاكل الناجمة عن هذا التطور . وهذا ما حدا بروبرت أوين (1771 ـ 1858) لأن يبحث في العلاقة بين العمال وأصحاب العمل مقترحاً شكلاً من التعاون الذي يضع حداً للمنافسة ، ويعالج مسألة القضاء على الفقر والبؤس بين العمال مطالباً بإلغاء الملكية الخاصة . وكان من أثر نظرياته قيام التعاونيات في بريطانيا ، كما يلاحظ أن كارل ماركس قد تأثر بكتابات أوين كثيراً .

أما فرنسا فقد أعطت الفكر الاشتراكي سان سيمون (1760 ـ 1825) الذي اقترح نظاماً اجتماعياً جديداً تكون الطبقة المنتجة فيه هي سيدة الطبقات . وكانت الدولة التي ينشدها هي الدولة التي تشبه المصنع حيث يشتغل أفرادها في الإنتاج بشكل مشاركة . فسان سيمون نفى صحة الفكرة التي تعتبر الملكية الخاصة حقاً مقدساً للفرد .

أما شارل فورييه (1772 ـ 1827) فقد كان أكثر الاشتراكيين خيالاً . فقد دعى للتعاون المطلق وعدم ضرورة وجود الحكومة .

أما لويس بلان (1813 ـ 1882) فقد كان عملياً لأنه كتب في عام 1841 رسالة عنوانها تنظيم العمل . طلب فيها من الحكومة أن تؤسس مصانع اشتراكية وتطبق النظام الاشتراكي الذي تقدم به . لقد لاقت أفكار لويس بلان تأييداً من العمال لدرجة أنهم انتفضوا وثاروا عام 1848 . كما اعتنق آراءه حزب إيطاليا الفتاة في إيطاليا وحزب المانيا الفتاة في المانيا . وأخيراً برودون (1809 ـ 1865) الذي كان فوضوياً ومتطرفاً في أفكاره الاشتراكية . فقد اعتبر ان الملكية والحكومة غير شرعيتين وبالتالي يجب الغاؤهما . كما اعتبر أن الاشتراكية الحرة هي أفضل نظام للدولة .

هذه لمحة جد مختصرة عن الكتاب الاشتراكيين الذين سبقوا كارل ماركس .

فإنتاجهم الفكري لم يكن سوى نتيجة للثورة الصناعية التي أوجدت العمال في حالة بائسة استدعت المعالجة السريعة على الصعيدين النظري والعملي .

أما عن أفكار هؤلاء الكتاب فيمكن اعتبارها تميل للخيال والعاطفة بعيداً عن التنسيق وربط جميع العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ربطاً سليماً لا يعرضها للفوضى أو العدمية أو المثالية .

الفصل الثاني

كارل ماركس والاشتراكية العلمية

البند الأول : حياة كارل ماركس وتطور فكره

النبذة الأولى : حياة كارل ماركس

ولد كارل ماركس عام 1818 في مدينة تريفز بالمانيا من أسرة برجوازية يهودية ، حيث كان جده أحد حاخامات اليهود في ألمانيا . أما والده الذي كان يتعاطى مهنة المحاماة فقد اضطر لأن يتخلى عن الدين اليهودي ويعتنق المذهب البروتستانتي وذلك حتى يتمكن من ممارسة مهنته في وسط ألماني يكن كراهية شديدة لليهود ، ولا يثق بمعاملاتهم ، كما يحظر عليهم حق ممارسة بعض المهن والحرف .

بعد أن أكمل ماركس دراسته الإعدادية في مدينة تريفز مسقط رأسه وتحت إشراف والده ، تابع دراساته العليا في جامعات « بون » و « برلين » و « اينا » . حيث درس الفلسفة والتاريخ . وتأثر بأفكار هيغل فانضم في جامعة برلين إلى رابطة الطلبة الثوريين الذين يطلقون على أنفسهم « الهيجليين اليساريين » . وقد حصل على شهادة الدكتوراه عام 1841 من جامعة اينا الغير خاضعة للرقابة الرسمية المباشرة . في عام 1841 اتجه ماركس إلى الصحافة حيث أصبح بعد وقت قصير رئيساً لتحرير صحيفة

(*) عن حياة كارل ماركس راجع ج ـ د ـ هـ ـ كول ـ رواد الفكر الإشتراكي ترجمة منير بعلبكي ـ الفصل الثالث والعشرون ـ عن دار العلم للملايين ـ بيروت 1978 .

جديدة أنشأتها مجموعة من متحرري مدينة « كولونيا » ولكن سرعان ما عطلت الصحيفة ، فلجأ بعدها ماركس إلى باريس ليشارك في إصدار صحيفة جديدة متحرراً من قيود الرقابة الألمانية . في عام 1843 تزوج من ابنة موظف حكومي كبير عن حب عميق . وفي باريس تعرف ماركس على برودون وعلى زعماء الاشتراكية الفرنسية مما سمح له أن يتعرف بوضوح وعن كثب على المذاهب الاشتراكية الفرنسية ، كما تعرف على صديق العمر فريديريك انجلز . ولكن إقامة ماركس في باريس لم تدم طويلاً إذ سرعان ما طرد من فرنسا عام 1845 إلى بلجيكا ، ليطرد منها مجدداً عام 1848 بسبب مشاركته في الثورات الفرنسية والألمانية عام 1848 . وبعد طرده من بلجيكا عاد إلى المانيا ليطرد منها أيضاً ، وليذهب أخيراً وبعد الحاح من قبل صديقه انجلز إلى لندن ليعيش فيها بقية حياته حيث توفي في عام 1883 .

كانت حياة ماركس بالغة القسوة والفقر ، ولولا إعانة صديقه انجلز له ، لما استطاع ماركس أن يكون على ما هو عليه من أهمية ، بل لكان أمضى حياته بالبحث عن لقمة العيش ولهذا كان صديقه انجلز يقدم له المال اللازم لتأمين حياته والتفرغ لنشر كتاباته التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والتي شكلت بمجموعها الأسس الفكرية للاشتراكية العلمية

النبذة الثانية : تطور فكر ماركس

لقد كان لإنجلز الفضل الكبير بتعريف ماركس على الفكر الاقتصادي الذي كان بعيداً عنه بالتفكير الفلسفي والاجتماعي . ولذلك يمكن القول بأن ماركس لم يبدأ حياته الفكرية كشيوعي ، بل اجتاز خلال حياته الفكرية ثلاثة مراحل من حيث تطوره الفكري . وفي كل مرحلة من هذه المراحل الثلاثة كان ماركس يعبر فيها عن فلسفة معينة .

فالمرحلة الأولى امتدت منذ شبابه حتى عام 1845 ففي هذه المرحلة كان ماروكس يؤمن بالمذهب الديمقراطي الفردي ويدافع عنه . وفي هذه المرحلة نشر ماركس كتبه « نقد فلسفة القانون عند هيغل » عام 1844 » والمسألة اليهودية » عام 1844الذي اعتبر من أهم كتابات ماركس في هذه المرحلة حيث عرض فيه الأسباب التي جعلت من المشكلة اليهودية مسألة دولية يتحتم في سبيل القضاء عليها أن يتخلى اليهود عن تغليب العنصر الديني على الرابطة الدينية وأخيراً كتابه الذي

وضعه بالاشتراك مع انجلز عام 1845 « الأسرة المقدسة » والذي هيأه لأن ينتقل للمرحلة الثانية من تطوره الفكري .

أما المرحلة الثانية فإنها تبدأ من كتابه الأسرة المقدسة وتنتهي مع نشر البيان الشيوعي عام 1848 الذي ضمنه الخطوط الرئيسية للنظرية الشيوعية . ما يميز هذه المرحلة من التطور الفكري لماركس هو أن هذا الأخير كان يتجه تدريجياً من المذهب الاشتراكي المعتدل إلى الاشتراكية العلمية ، أي من الإعجاب بالأفكار الاشتراكية المثالية التي سبقته في إنكلترا وفرنسا ، إلى مهاجمتها ونقض أسسها في كتابه بؤس الفلسفة ، حيث هاجم برودون والاشتراكية الفرنسية .

أما المرحلة الثالثة فقد امتدت من تاريخ نشر البيان الشيوعي عام 1848 حتى وفاته . وخلال هذه المرحلة نشر ماركس الجزء الأول من كتابه رأس المال عام 1867 . ثم قام انجلز بنشر الجزئين الثاني والثالث في عامي 1885 و 1895 على التوالي بعد وفاة ماركس . كما قام ماركس خلال هذه المرحلة بتأسيس الحركة التي اعتبرت محور العمل الشيوعي وهي الأممية الأولى وتحت اسم « الرابطة الدولية للعمال » عام 1864 .

البند الثاني : أسس الفكر الماركسي

ان أهم ما يميز كارل ماركس عن غيره من المفكرين هو انفراده بتناول الحياة الإنسانية من جوانبها المختلفة . فبالنسبة لمفكري عصره يعتبر ماركس فيلسوفاً ومؤرخاً وعالماً اجتماعياً وباحثاً اقتصادياً . هذا بالإضافة إلى كونه مجادلاً قوياً في المناقشات التي تناولت أفكاره وميزاتها . فقد وضع أسلوباً جديداً لتفسير التطور الاجتماعي ، كما رسم الإطار العام لهذا التطور في المستقبل ، وشرح خطة التحرك التي يجب اعتمادها من قبل الذين يريدون التغيير في البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع .

وعلى هذا الأساس ستتركز دراستنا للفكر الماركسي على المحاور الأساسية لهذا الفكر . وهذه المحاور تتمثل بالنقاط التالية :

1 ـ المادية الجدلية .
2 ـ المادية التاريخية والصراع الطبقي .
3 ـ نظرية فائض القيمة وتراكم رأس المال .

4 ـ حتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي .

النبذة الأولى : المادية الجدلية أو الديالكتيك(1)

تعود أصول الديالكتيك إلى العصر الإغريقي وإلى هيراقليطس بالذات . فهيراقليطس كان يقول : « أن لا تغتسل مرتين بماء النهر ، لأنك تتبدل ومياه النهر تتبدل » . ففي هذه الصورة يمكن اكتشاف المبدأ الأول من مبادىء الديالكتيك ، وهو مبدأ التطور . ومع أن الديالكتيك يعود بأصوله للعصر الإغريقي فقد بقي مغموراً ومجهولاً إلى أن اكتشفه وأعاد بناءه ، الفيلسوف الألماني هيغل .

لقد ركز هيغل قواعد الديالكتيك على أساس بناء فلسفي شامل ، أي على أساس أسبقية الفكر على الواقع . ولذلك يمكن القول أن ديالكتيك هيغل كان فكرياً تجريدياً لأنه اتخذ الفكر وحده مجالاً لعمله . وقد بقي ديالكتيك هيغل على هذه الصورة المثالية إلى أن جاء كارل ماركس واستقى منه جوهر العلاقة الجدلية وبنى أفكاره لتفسير عملية التطور الاجتماعي .

إذ بدلاً من أن يأخذ ماركس هذه الفلسفة الهيغلية في الجدل كما هي فقد حاول أن يعدل فيها ، ويضع لها أساساً جديداً لتفسيرها . وهذا الأساس الجديد تمثل بالمادة التي اعتبرها ماركس نقطة انطلاقة في بناء المادية الجدلية ، كما اعتبر المجتمع وعلاقاته مجال العمل للديالكتيك وهكذا يكون ماركس قد قام بإعادة تركيز البناء الذي شيده هيغل وأجلس هرم الديالكتيك على قاعدته ، بعد أن أوقفه هيغل على قمته .

ولشرح المادية الجدلية يمكن القول أن ماركس استند بالإضافة إلى مبدأ التطور إلى مبدأ التناقض ، الذي يقول بحتمية الصراع بين المتناقضات . هذا الصراع الذي يتجاوز الحالة ونقيضها ليصل إلى وحدة جامعة أي الصيرورة . كما استند إلى مبدأ القفز النوعي القائل بأن كل زيادة في الكم تؤدي إلى تغير في النوع . وعلى هذا الأساس يسلم ديالكتيك ماركس باعتبار الكون مادة وبالتالي يمكن تفسيره وفهمه .

هنا لا بد من الإشارة ، إلى أن الدور الذي أعطاه ماركس لتطور وسائل الإنتاج

---

(1) راجع موريس كورنفورث مدخل إلى المادية الجدلية ترجمة محمد مستجير مصطفى . دار الفارابي ـ بيروت سنة 1980 هـ وشروح في المادية التاريخية صادر عن دار إبن خلدون بيروت سنة 1975 .

في صنع التاريخ دفع به إلى تقرير صورة للتحرك التاريخي . فماركس يرى أن تطور وسائل الإنتاج هو محرك التاريخ ، ويرى أن كل ما عداها من مظاهر الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية والدين وما شابه ، ليست في الحقيقة سوى الصورة الخارجية للتطور المادي . وهنا يقسم ماركس التركيبة الاجتماعية إلى بنائين .

- بناء تحتي infra - Structure وهو عامل الإنتاج الذي يحرك التاريخ .
- بناء فوقي super - structure وهو كامل المؤسسات الاجتماعية من سياسية وثقافية وفنية ودينية إلخ من المظاهر الخارجية الأخرى . وهذا البناء يتطور بتطور البناء التحتي ويتحرك بحركته .

إذا هناك ترابط عضوي وحتمي يربط بصورة نهائية بين هذين البنائين ، كما أن هناك علاقة ديالكتيكية تقوم بينهما

النبذة الثانية : المادية التاريخية والصراع الطبقي[1]

كما رأينا يشكل العامل المادي عند ماركس السبب الأساسي المؤدي للتطور وليس الفكرة كما عند هيغل . فالفكرة والسياسة والاجتماع والدين والاخلاق كلها تخضع في تغيراتها وتطوراتها للمادة المحركة الرئيسية للتاريخ ، وتشكل صورة خارجية عنها

أما العوامل المادية والاقتصادية المؤثرة في كل الأوضاع وفي العصر التاريخي فإنها تتأثر وتتحدد وفقاً لمستوى تطور الفن الإنتاجي بأساليبه وبوسائله . فعلاقات الإنتاج ووسائلها هي التي تحدد شكل المجتمع ونظامه . ولذلك فإن الوضع الاقتصادي لشعب ما ، هو الذي يحدد وضعه الاجتماعي والسياسي والفكري .

إذا المادية التاريخية هي التطبيق للمادية الجدلية على الحياة الاجتماعية والسياسية . وهنا يستنتج ماركس من التطور التاريخي وما تخلله من نظم اجتماعية ، بأن كل نظام اجتماعي يحمل في داخله بذور فنائه . ففي كل نظام اجتماعي تنشأ قوى تناهضه وتقاتله حتى تقضي عليه وتزيله لتنشىء مكانة نظاماً جديداً . وفي هذا النظام الجديد تنشأ قوى جديدة تناهضه وتقاتله حتى تقضي عليه وتقيم مكانه نظاماً جديداً

(1) شروح في المادية التاريخية . عن دار إبن خل دون بيروت 1975 .

وهكذا يستمر التاريخ بتقديم نظم اجتماعية جديدة وفي حلقات متصلة قائمة أساساً على التناقض متبلورة في الصراع بين الطبقات(1) .

هكذا يمكن القول أن ما من مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي إلا وشهدت صراعاً طبقياً . صراعاً ناجماً عن وجود طبقتين اجتماعيتين متفاوتتين في الغنى والقدرة . بحيث تكون الأولى غنية ومستغلة وحاكمة ، والثانية فقيرة ومستغلة ومحكومة . وهذا الصراع بدأ منذ أن زال نظام الملكية المشتركة للأرض ، وقام مكانه نظام الملكية الفردية القائم على استغلال الإنسان للإنسان . وبالفعل فمنذ أن زال هذا النظام الذي لم يكن يعرف الملكية الفردية ، بدأت المجتمعات تشهد بداخلها الانقسام بين هاتين الطبقتين والصراع الطبقي الذي قام بينهما . ومن شأن هذا الصراع الطبقي أن يستمر داخل المجتمع إلى أن يقضي على الطبقتين المتصارعتين ويقيم مكانهما جماعة جديدة تقسم بدورها إلى طبقات جديدة متصارعة وهكذا دواليك

وبنظرة سريعة للتطور التاريخي الاجتماعي نلاحظ أنه منذ زوال نظام مشاعية الأرض ونشوء طبقتي الأحرار والعبيد والبشرية في صراع دائم ومستمر . وظل هذا الصراع قائماً إلى أن قضى على القديم وأنشأ مكانه النظام الإقطاعي الذي عرف الصراع بين رجال الإقطاع والفلاحين . ثم انقضى نظام الإقطاع وجاء النظام الرأسمالي البرجوازي الذي بين بوضوح انقسام المجتمع إلى طبقتين متعارضتين تماماً ، وجعل من الصراع بينهما أمراً واضحاً وجلياً . هاتين الطبقتين هما الطبقة الرأسمالية المستغلة للطبقة الأخرى العمالية .

ويتابع ماركس تحليله للتطور الحاصل عن الصراع الطبقي ، ويؤكد بأن النظام الرأسمالي سينهار ليقوم مقامه النظام الشيوعي الذي تسود فيه المساواة حيث يقضي نهائياً على الصراع الطبقي . إذ في هذا المجتمع الشيوعي تلغى الطبقات ولا يعود هناك إلا طبقة واحدة تعمل لخدمة المجتمع كله . وعند ذلك تفقد الدولة مبرر وجودها

---

(1) يتضمن البيان الشيوعي في أولى فقراته : « إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ صراع بين الطبقات . فالحر والعبد ، والنبيل والعامي ، والسيد والإقطاعي والقن ، والمعلم والصانع ، أي باختصار المضطهدون والمضطهدون ، كانوا في تعارض دائم ، كانت بينهم حرب مستمرة ، تارة ظاهرة وتارة مستترة ، حرب كانت تنتهي دائماً إما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع بأسره ، وإما بانهيار الطبقتين المتصارعتين معاً » .

في هذا المجتمع ، لأنها لم توجد أصلاً إلا بسبب التعارض بين الطبقات ، وحين يزول هذا التعارض تفقد الدولة أسباب وجودها كسلطة سياسية قهرية بيد طبقة لقهر طبقة أخرى . ولكن للوصول لهذا النظام الشيوعي لا بد برأي ماركس من اندلاع الثورة البروليتارية لاستلام السلطة السياسية من الطبقة الرأسمالية ووضعها بتصرف الطبقة العمالية لكي تتمكن هذه الطبقة بواسطتها من ضرب الملكية الرأسمالية الفردية لوسائل الإنتاج وتحويلها إلى ملكية جماعية .

النبذة الثالثة : نظرية فائق القيمة وتراكم رأس المال

عندما أكد ماركس حتمية القضاء على النظام الرأسمالي إنما كان يستند إلى دراساته الاقتصادية التي كشفت تناقضات النظام الرأسمالي والتي ستؤدي به حتماً إلى الزوال . فالنظام الرأسمالي قام على انقاض النظام الإقطاعي إثر الاختراعات العلمية الجديدة التي سمحت لاتساع الأسواق ولإحلال الآلات مكان الأدوات الإنتاجية البسيطة . وهذا ما سمح بوجود طبقة جديدة من الرأسماليين الصناعيين الذين استطاعوا بما هيأه لهم تطور الفن الإنتاجي أن يسيطروا على البنية الاقتصادية والسياسية للمجتمع .

إذا تطور فن الإنتاج ووسائل المواصلات هو الذي هيأ لنشوء الطبقة الرأسمالية البرجوازية ومكنها من ممارسة استغلالها للطبقة العمالية ، هذه النشأة وهذا الاستغلال لم يكن ليتم برأي ماركس إلا بسبب تراكم رؤوس الأموال عند الطبقة البرجوازية الصغيرة المؤلفة من أصحاب الحرف الصغار ، وحرمان الطبقة العاملة العريضة منها . وهذا النشوء بدأ عندما أخذ أصحاب الحرف الصغار يتوسعون في الاعتماد على العمال في عملهم إثر ظهور نظام تقسيم العمل حتى توصلوا في مرحلة معينة إلى أن يمتنعوا عن عملهم اليدوي والاكتفاء بعمل إجرائهم وانصرافهم للاهتمام برقابة العمال وتأمين الأسواق لمشترى المواد الأولية اللازمة لورشهم أو لتأمين الأسواق الاستهلاكية لتأمين تصريف إنتاجهم .

وليوضح كيفية تكوين رؤوس الأموال لدى الطبقة البرجوازية ينطلق ماركس من نظرية ريكاردو الاقتصادية المعروفة بنظرية قيمة العمل . وهذه النظرية تقول بأن تحديد قيمة أية سلعة يعتمد على مقدار ما يبذل من عمل في سبيل إنتاجها . وهنا يعتبر ريكاردو بأن أية سلعة منتجة إنما هي نتاج العمل المبذول مباشرة لإنتاجها والعمل غير المباشر أي الآلات والمباني والمواد الأولية .

معتمداً على هذه النظرية انطلق ماركس ليقول بأن قيمة سلعة ما لا تتحدد إلا بعدد ساعات العمل التي بذلت في سبيل إنتاجها . وبأن العمل في النظام الرأسمالي ليس سوى سلعة كبقية السلع ، تتحدد قيمتها وفقاً للنظرية العامة لتحديد القيمة أي نظرية العرض والطلب .

فالعامل يتعاقد مع صاحب المشروع ليبيعه سلعته أي قوة عمله وهي ما لدى العامل من عضلات وأعصاب وحيوية . ويتحدد ثمن هذه السلعة أي قوة العمل وفقاً لعدد الساعات اللازمة لإنتاج ما يلزم العامل من مأكل وملبس ومسكن أي ما يكفي لتجديد القوة العاملة للعامل والتي كان قد بذلها في عمله .

وعليه فإن كل ربح يحققه صاحب المشروع إنما هو في حقيقته ما يكون قد اقتطعه هذا الأخير من قيمة القوة العاملة للعامل . أي أنه أعطاه أجراً أقل مما يستحقه أو انه يكون قد استخدمه لعدد من ساعات العمل يزيد أجرها عن الأجر الذي أعطاه إياه .

وهكذا يتكون الربح الذي يحققه صاحب المشروع من الفرق بين الأجر الفعلي للعامل وبين الثمن الحقيقي لقوة عمله المبذولة في العمل وهذا الفرق هو ما يسمى بفائض القيمة . وهذا يعني أن كل الأرباح التي يحققها أصحاب العمل ليست في الحقيقة سوى ما استطاع هؤلاء سرقته من أجور ، كانت من الحق والواجب أن تدفع للعمال الذين اشتركوا في إنتاج السلع التي أتاحت تلك الأرباح .

ومع تطور النظام الرأسمالي يتجه الرأسماليون للبحث عن مختلف الوسائل التي تمكنهم من تحقيق الأرباح أي فائض القيمة . وبما أن المنافسة الاقتصادية الحرة تدخل في طبيعة النظام الرأسمالي يتجه أصحاب المشاريع لبيع سلعهم بثمن أقل من الثمن الذي يبيع به الآخرين . وللتمكن من تحقيق ذلك يلجأ أصحاب المشاريع إلى محاولة توسيع إنتاجهم . وهذا يتطلب زيادة في توظيف رؤوس الأموال في مشاريعهم لتخفيض كلفة الإنتاج . وأفضل وسيلة لتحقيق هذا التخفيض هو التوسع في استخدام الآلات التي تسمح بالاستفادة من حسنات وميزات الإنتاج الكبير . هذا الاتجاه لتحقيق الأرباح وتجميع رؤوس الأموال هو ما أطلق عليه ماركس قانون تراكم رأس المال الذي يعتبر من مظاهر النظام الرأسمالي الرئيسية .

ويتابع ماركس تحليله ، ليعتبران تراكم رؤوس الأموال سيتجمع في النتيجة

بأيدي قلة محدودة من الأفراد الرأسماليين . ذلك أن المشاريع الكبيرة القائمة على تراكم رؤوس الأموال ستستفيد من وفرة الإنتاج الكبير لتتمكن من خفض تفقات إنتاجها الذي سيسمح لها ببيع منتجاتها بأسعار أقل من أسعار المشاريع الأصغر منها . وهكذا فإن المشاريع الكبيرة ، ستتمكن مع مرور الزمن من القضاء على المشاريع الصغيرة ، وستتمكن في الوقت نفسه من تركيز رؤوس الأموال المنتجة في أيديها . وستبقى مسيرة النظام الرأسمالي في خدمة أصحاب المشاريع الكبيرة مما يمكنهم على القضاء على المشاريع الصغيرة ، ويؤدي إلى تضاؤل عدد الأفراد المسيطرين على رؤوس الأموال ، وإلى تحول صغار المنتجين إلى عمال يتعيشون من بيع قوتهم العاملة . وهكذا سيتضخم عدد أفراد الطبقة العاملة وفقاً لما أسماه ماركس بقانون تحول الغالبية إلى عمال أو بقانون تراكم رأس المال . وهذا التضخم من شأنه أن يؤدي إلى تفاقم مشكلة البطالة ويزيد من صراع العمال في سبيل الحصول على العمل .

النبذة الرابعة : حتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي

بظهور النظام الرأسمالي يكون التطور المادي للتاريخ قد طوى صفحة النظام الإقطاعي السائد ، وولد علاقات إنتاجية جديدة تتلاءم مع معطيات النظام الاجتماعي الجديد . ولكن هذا التطور لن يقف عند هذا المستوى . بل بالعكس ، فوفقاً لمفهوم المادية التاريخية ، سيكمل التطور التاريخي دوره داخل النظام الرأسمالي الجديد الذي سيحمل في داخله عوامل القضاء عليه . وهذه العوامل هي القوى الاجتماعية التي يفرزها النظام الرأسمالي لما تمثله من ضرورة لنموه وتطوره .

ان هذه القوى الاجتماعية هي نفسها الطبقة العمالية المستغلة من قبل أرباب النظام الرأسمالي وهي التي ستقف بوجه الطبقة البرجوازية المسيطرة وتقضي عليها . ولكن كيف ؟ للإجابة على هذا التساؤل يشير ماركس إلى أن النظام الرأسمالي كلما تطور باتجاه ازدياد قوة الطبقة البرجوازية وتركز رؤوس الأموال بأيدي القلة من أفراد المجتمع ، كلما ازدادت قوة الطبقة العاملة وتأكدت وحدة أفرادها وازداد وعيها الطبقي . وهذا الوعي هو الذي سيدفعها إلى تنظيم نفسها للدفاع عن مصالحها الطبقية . وخلال مسيرة الدفاع عن مصالحها سيشتد الصراع الطبقي بينها وبين الطبقة البرجوازية إلى أن تقوم الثورة البرجوازية القاضية على النظام الرأسمالي .

فقانون فائض القيمة الذي يشجع على استغلال الطبقة العمالية ، وقانون تراكم

رؤوس الأموال وتركزها في أيدي القلة من المجتمع سيحول الأغلبية العظمى من الناس إلى عمال يعيشون من بيع قوتهم العاملة ، وخاصة بعد أن يقضي على الطبقة المتوسطة وصغار المنتجين والتجار ويحولهم رويداً رويداً إلى عمال .

هذا التحول سيزيد من عرض القوة العاملة في سوق العمل مما يزيد من مشكلة البطالة وانخفاض الأجور . فالثورة الصناعية وما أدت إليه من إحلال الآلات محل العمال ، وظاهرة تراكم رؤوس الأموال التي زادت من استخدام الاختراعات الآلية الحديثة والمعقدة ، وتركز رؤوس الأموال في أيدي فئة قليلة من الرأسماليين والقضاء على المشاريع الاقتصادية الصغيرة سيزيد من تفاقم مشكلة البطالة . وبالتالي فإن سوق العمل سيعرف عدداً متزايداً من العمال العاطلين عن العمل . وهؤلاء العمال سيكونون ما أسماه ماركس « بالجيش الصناعي الاحتياطي » . هذا الجيش الاحتياطي سيكون سلاحاً بيد الرأسماليين لفرض أجور مخفضة لا تكاد تكفي لسد ضرورات الحياة . ذلك لأن أية محاولة من العمال لزيادة أجورهم سيقابلها الرأسماليون بطردهم من العمل وإحلال مكانهم عمالاً من ذلك الجيش الصناعي الاحتياطي . وهؤلاء العمال الجدد سيوافقون على الحلول مكان زملائهم المطرودين من العمل وسيقبلون بأجور أقل انخفاضاً ، لأنها تساعدهم على البقاء على قيد الحياة . ولكن هذا الاستغلال المستمر للطبقة العاملة سيزيد من تراكم رؤوس الأموال إلى جانب ما سيؤدي إليه من وعي العمال لواقعهم الأليم ، فينشأ عندهم ما أسماه ماركس بالوعي الطبقي .

هذا الوعي الطبقي سيسمح للعمال بإدراك ما يحققه تفرقهم من مصالح للرأسماليين. ويجعلهم يدركون بأن التفتيش عن لقمة العيش من قبلهم يجعلهم لقمة سائغة للاستغلال . إذاً ، فهذا الوعي الطبقي سيجعلهم يدركون أن لا وسيلة لهم للوقوف أمام قوة رأس المال إلا باتحادهم ، وبالتالي سيلجأون إلى تنظيم أنفسهم ضمن النقابات الثورية لتحقيق المكاسب تلو المكاسب والتي ستجعل منهم قوة منظمة للعمل ، لا يستطيع رأس المال بوجودها أن يستغل وجود ذلك الجيش الصناعي الاحتياطي لتحقيق زيادة مستمرة بفائض القيمة . هذا التنظيم العمالي سيتعلم بالتجربة ، وحين يقود الغالبية العظمى من الشعب ، كيف ينظم نفسه ليفجر أخيراً الشعور بالظلم إلى ثورة تقضي على الرأسمالية وطبقتها البرجوازية المستغلة ، وتقيم سلطة العمال الدكتاتورية .

ويرى ماركس أن هذا التنظيم لم ينشأ إلا بسبب ما طرأ على النظام الرأسمالي

نفسه من تطور . هذا التطور هو الذي حول العمل الفردي الذي كان سائداً في السابق ، إلى عمل جماعي مشترك ، مما أكسب العمال حالة إجتماعية سمحت لهم بالتوفيق بين مصالحهم الشخصية ومصالح المجتمع . هذا التطور بتحول العمل الفردي إلى عمل جماعي ، إلى جانب التوفيق بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة ، سيؤدي برأي ماركس إلى جعل العمال يعملون على تحقيق الإشراف الإجتماعي على العملية الإنتاجية ، لأنهم أدركوا حقيقة النظام الإنتاجي السائد بظلمه الكبير لغالبية الناس .

وحين تقوم البروليتاريا بالثورة وتستولي على السلطة السياسية ، فإنها ستحول كل الملكيات إلى ملكية الدولة ولصالح الجميع ، ذلك لأن الحركة العمالية تمثل في الحقيقة غالبية المجتمع . وتكون بذلك على خلاف كل الحركات والأنظمة السابقة التي لم تمثل إلا أقلية وتحكم لصالح هذه الأقلية . أما الحركة العمالية وسلطتها الدكتاتورية ، فهي حركة تاريخية وشعبية تحكم لصالح الأغلبية . وستكون هذه السلطة ممثلة للشعب كله ولأول مرة في التاريخ[1] .

ولكن هذه الثورة البروليتارية وسلطتها الدكتاتورية لن تكون إلا مرحلة إنتقالية ضرورية لانتزاع السلطة نهائياً من البرجوازية . وحين يتم ذلك ستنتهي مرحلة السلطة الدكتاتورية للبروليتاريا إلى مرحلة متقدمة وأخيرة وهي مرحلة الاشتراكية . وفي هذه المرحلة الأخيرة المناط بالعمال تهيئتها لن يكون هناك إلا طبقة واحدة مكونة من كل الأفراد يتعاونون تعاوناً حراً لخيرهم جميعاً ولتحقيق رغبات المجتمع وسد حاجاته . وحيث ينعدم وجود الطبقات وتزول التناقضات ، فإن الدولة تفقد مبرر وجودها ولا يعود للسلطة العامة صفتها كسلطة سياسية ، أي كسلطة في يد طبقة من أجل قهر طبقة أخرى .

وماركس بدعوته لتحقيق الإشراف الجماعي على العملية الإنتاجية ، رفض فكرة التدرج بالإشراف الجماعي ، وآمن بأن الصراع بين الطبقات يتصف بالعنف . ولذلك فإن نهاية الصراع ستكون عنيفة لأن الحل النهائي يتم حين تصل التناقضات إلى منتهاها . ذلك أن طبيعة رأس المال يفرض نموه المستمر ، وبالتالي يفرض استغلاله المستمر على السلطة السياسية التي ستكون أسيرته[2] . وبما أن نفوذ رأس المال

---

(1) جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ الكتاب الخامس ـ ترجمة د. راشد البراوي ص1006 .

(2) Marcel prelot et georges lescuryer - ibid - p.p 623, 624.

أصبح عالمياً فإن الحركة العمالية عليها أن تنظم نفسها ضمن نفس الإطار العالمي ، لتتمكن من الوقوف أمام رأس المال . وعلى هذا الأساس فإن ماركس حول تنظيمه العمالي إلى أول منظمة عمالية دولية .

وماركس حينما آمن بالعنف ، فلأنه آمن بأن رأس المال لن يستسلم بسهولة أمام تحدي التنظيم العالمي ، ولأنه سيستخدم كل الأسلحة أمام قوة العمل . وأعتقد ماركس أن أهم سلاح سيكون أمام رأس المال هو سلاح القومية الذي سيستعمل كوسيلة لمنع اتحاد عمال العالم في منظمة عالمية ، وليبقى العمال متفرقين في وحدات قومية متصارعة . ولذلك كانت صيحة ماركس الهشيرة : « يا عمال العالم اتحدوا » .

بذلك يمكن القول أن ظهور الأفكار الإشتراكية بشكل عام والماركسية بشكل خاص خلال القرن التاسع عشر لم يكن سوى الرد الحتمي على ما أفرزته الثورة الصناعية من تناقضات طبقية وإجتماعية داخل المجتمعات الأوروبية السائرة في ركاب المذهب الفردي .

ومع أن الأفكار الإشتراكية التي سبقت ماركس عرفت بمثاليتها وبحسها الإنساني دون أن تترجم نفسها إلى مذهب قادر على معالجة الواقع وتصحيحه ، فإن الماركسية بشمولية رؤيتها لمختلف جوانب الحياة الإقتصادية والإجتماعية والسياسية ، وبركيزتيها المادية والجدلية ، استطاعت أن تقدم نفسها كمذهب وعقيدة متكاملة قادرة على التعامل مع الواقع بوضوح وفعالية .

من هنا كان ماركس شديد الحذر من أن تتخذ أفكاره يوماً ما شكل الفلسفة . ووجهة نظره في هذا الموضوع عائدة إلى النظرة التي كان ينظر بها إلى الفلسفات التي ظهرت خلال التاريخ ، والتي رأى في مثاليتها ، ما يصرف الفكر عن اكتشاف الواقع ، والهرب نحو أمور وهموم لا تنعكس بصورة صحيحة على ظروف الإنسان .

لقد كان ماركس يرى أن دور الفلسفة التجريدي قد انتهى ، وأن ما يطلب بعد الآن من الفلسفة هو اكتشاف الواقع أولاً ، ثم السعي من خلال هذا الاكتشاف إلى تطوير الواقع فيما بعد . وعلى هذا الأساس لم يقف ماركس ضمن أسوار الفكر بل لجأ إلى سلاح عملي وهو إنشاء منظمة عمالية عالمية تعمل على تحقيق عقيدته الشيوعية . كما شارك بمعظم الثورات الأوروبية التي نشبت في عهده للانقضاض على السلطة

السياسية بدون نجاح . ومع ذلك بقيت أفكاره ودعوته التنظيمية مرجعاً لكل الحركات الثورية والإجتماعية لمعظم الشعوب في العالم ، حتى قيام أول مجتمع اشتراكي في الإتحاد السوفياتي بقيادة لينين . وسرعان ما انتشرت الأحزاب الشيوعية في مختلف دول العالم ، وأخذت تلعب دوراً كبيراً في تطور الشعوب مستمدة قوتها من قوة وتجربة الحزب الشيوعي السوفياتي .

المراجـــع

المراجع باللغة العربية :

1 ـ د . إبراهيم أباظة ، عبد العزيز غنام ـ تاريخ الفكر السياسي ـ عن دار النجاح بيروت 1973 .

2 ـ أرنستو لاندي ـ أعلام الفكر السياسي ـ دار النهار للنشر بيروت 1970 .

3 ـ أندريه كريسون ـ روسو ـ ترجمة نبيه صقر ـ منشورات عويدات بيروت 1997 .

4 ـ أدولف هتلر ـ كفاحي ـ دار الكتب الشعبية بيروت 1975 .

5 ـ إيسايا بيرلين ـ عصر التنوير ـ فلاسفة القرن الثامن عشر ترجمة فؤاد شعبان ، مراجعة ناظم الطحان ـ منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق 1980 .

6 ـ أنطونيو غرامشي ـ قضايا المادية التاريخية ـ ترجمة فواز طرابلسي ـ دار الطليعة بيروت 1971 .

7 ـ أحمد أمين وزكي محمود. قصة الفلسفة الحديثة .

8 ـ بطرس غالي ومحمود عيسى ـ المدخل إلى علم السياسة ـ دار الأهرام ـ القاهرة 1977 .

9 ـ بشير العريضي ـ التاريخ العام الحديث والمعاصر ـ محاضرات ألقيت في الجامعة اللبنانية بيروت 1967 .

10 ـ جورج سباين ـ تطور الفكر السياسي ـ خمسة أجزاء صادرة عن دار المعارف بمصر بالإشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر .

أ - الجزء الأول والثاني ترجمة حسن جلال العروسي .
ب - الجزء الثالث والخامس ترجمة الدكتور راشد البراوي .
ج - الجزء الرابع - ترجمة علي إبراهيم السيد .

11 - جان جاك شوفاليه - تاريخ الفكر السياسي - ترجمة الدكتور محمد عرب صاصيلا - المؤسسة الجامعية للدرات والنشر - بيروت 1985 .

12 - جان توشار - تاريخ الفكر السياسي - ترجمة علي مقلد - الدار العالمية بيروت 1981 .

31 - جون بوول - جان بودان . إعداد وترجمة حازم صاغية - دار الرواد - بيروت 1980 .

14 - جان جاك شوفاليه - أمهات الكتب السياسية - ترجمة جورج صدقني - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دمشق 1980 .

15 - جون لوك - في الحكم المدني - ترجمة ماجد فخري - عن اللجنة الدولية لترجمة الروائع - بيروت 1959 .

16 - جان فال - الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر - ترجمة الأب مارون خوري - منشورات عويدات - بيروت 1977 .

17 - ج - د - هـ - كول - رواد الفكر الإشتراكي - نقله إلى العربية منير بعلبكي - دار العلم للملايين - بيروت 1978 .

18 - الدكتور حسن جلبي - محاضرات في فلسفة القانون ألقيت على طلاب الدراسات العليا في كلية الحقوق - الجامعة اللبنانية سنة 1985 .

19 - سعيد ملاعب - حضارة الحكمة والحكماء عبر العصور - دار النشر غير مذكورة سنة 1985 .

20 - د . عصام سليمان - مدخل إلى علم السياسة - بيروت 1986 .

21 - الدكتور علي عبد المعطي محمد - الفكر السياسي الغربي - دار الجامعات المصرية - الإسكندرية 1975 .

22 - فؤاد محمد شبل - الفكر السياسي - دراسات مقارنة للمذاهب السياسية والإجتماعية - الهيئة المصرية العامة للكتاب الجزء الأول 1974 .

23 - ف - فولغين - فلسفة الأنوار - ترجمة هنريييت عبودي - دار الطليعة . بيروت 1981 .

24 ـ د . ملحم قربان ـ محاضرات في تاريخ الفكر السياسي ـ من مطبوعات كلية الحقوق والعلوم السياسية ـ الجامعة اللبنانية سنة 1967 .
25 ـ د . ملحم قربان ـ قضايا الفكر السياسي ـ صادرة عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت .
أ ـ القانون الطبيعي 1982 .
ب ـ القوة 1983 .
ج ـ الحقوق الطبيعية 1983 .
26 ـ مارسيل بريلو ـ تاريخ الأفكار السياسية ـ الدار الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت 1986 .
27 ـ موريس كورنفورت ـ مدخل إلى المادية الجدلية ـ ترجمة محمد مستجير مصطفى ـ دار الفارابي ـ بيروت 1980 .
28 ـ الموسوعة الفلسفية المختصرة ـ ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق . من سلسلة الألف كتاب ـ القاهرة 1963 .
29 ـ نيكولا مكيافيللي ـ الأمير ـ ترجمة خيري عماد وتعقيب فاروق سعد منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت 1977 .

المراجع باللغة الأجنبية :

1 - **J - J - chevallier** - les grandes ouvres politiques. de Machiavel à nos jours. Librairie Armand Colin Paris 1970.
2 - **Georges LEfranc** - Histoire des doctrines sociales ed. Aubier Montaigne - Paris 1966.
3 - **F - Bourlatski** - L'Etat et le communisme - éd du Progrés Moscou.
4 - **Imbert - J** - Morel - H- Dupuy - R - J - la pensée politique des origines à nos jours - èd thémis paris 1969.
5 - **G. Mosca.** Hostoire des doctrines politiques paris 1955.
6 - **Marcel Prélot et georges lescquyer** - Histoire des iddées politiques-èd - Dalloz 1975.
7 - **Jean Touchard - Histoire des idées politiques Tome 1 et 2 èd Thèmis.**
8 - **D. G. LAVFroff. Histoire des idées politiques dépuis le XIX siècle - Momentos Dalloz 1972.**

الفهرس

مقدمة 5

الباب الأول : الفكر السياسي لعصر النهضة والإتجاه نحو السلطة المطلقة ... 11

الفصل الأول : نيكولا مكيافيللي 1469 - 1527 20

البند الأول : المجتمع الإيطالي في عصر مكيافيللي 20

البند الثاني : حياة مكيافيللي 21

البند الثالث : الطبيعة البشرية 24

البند الرابع : الدين عند مكيافيللي 25

البند الخامس : الأخلاق والسياسة عند مكيافيللي 27

البند السادس : واجبات الحاكم 28

البند السابع : النظام السياسي الأفضل وهاجس مكيافيللي الوطني 31

البند الثامن : أهمية القانون 33

الفصل الثاني : بروز النزعة الإنسانية 36

البند الأول : ديديه إيراسم 37

البند الثاني : توماس مور 38

الفصل الثالث : حركة الإصلاح الديني 41

البند الأول : مارتن لوثر 1483 - 1546 45

البند الثاني : كالفن 1509 - 1564 47

الفصل الرابع : جان بودان 1530 - 1596 50

البند الأول : عصر جان بودان 50

البند الثاني : حياة جان بودان 52
البند الثالث : الدولة والعائلة 53
البند الرابع : السيادة عند بودان 55
البند الخامس : أشكال نظم الحكم 57
الباب الثاني : فلسفة القانون الطبيعي 63
الفصل الأول : الفكر السياسي عند التوزياس وغروتياس 66
البند الأول : التوزياس 1557 - 1638 66
النبذة الأولى : العقد ونشأة الدولة عند التوزياس 67
النبذة الثانية : الدولة والسيادة 68
البند الثاني : غروتياس والقانون الطبيعي 69
النبذة الأولى : حياة غروتياس 69
النبذة الثانية : القانون الطبيعي 70
النبذة الثالثة : الدولة أو المجتمع التعاقدي 72
الفصل الثاني : توماس هوبس 1588 - 1679 74
البند الأول : عصره وحياته 74
البند الثاني : الليفياتان وجوهر فلسفة هوبس السياسية 76
البند الثالث : الإنسان والطبيعة 77
البند الرابع : دوافع الإنتقال للحالة الإجتماعية 79
البند الخامس : العقد الإجتماعي وتأسيس الدولة 81
البند السادس : السلطة المطلقة والسيادة 83
البند السابع : الحاكم والقانون 84
البند الثامن : الحاكم وحق الملكية 85
البند التاسع : الحاكم والكنيسة 85
البند العاشر : الدولة وشكل الحكم 85
البند الحادي عشر : واجبات الحاكم 86
الفصل الثالث : جان لوك 1632 - 1704 88
البند الأول : ظروف حياته 88
البند الثاني : فلسفة لوك السياسية 90
البند الثالث : حالة المجتمع الطبيعي عند جان لوك 91

البند الرابع : الحق الطبيعي في الملكية 93
البند الخامس : العقد الإجتماعي 94
البند السادس : المجتمع السياسي وسلطات الحكم 96
البند السابع : حق الشعب في الثورة 98
الباب الثالث : عصر التنوير وبروز الفلسفة الفردية 101
الفصل الأول : مونتسكيو 1689 - 1755 106
البند الأول : حياته 106
البند الثاني : أشكال نظم الحكم 109
البند الثالث : نظرية فصل السلطات 111
البند الرابع : مونتسكيو وتمثيل الشعب 114
الفصل الثاني : ڤولتير 1694 - 1778 116
البند الأول : ڤولتير والكنيسة 116
البند الثاني : الحرية والمساواة عند ڤولتير 118
البند الثالث : أصل الدولة ونظام الحكم الأفضل 120
الفصل الثالث : هولباخ 1723 - 1789 122
البند الأول : الطبيعة الإنسانية 123
البند الثاني : أسباب نشوء المجتمع السياسي 125
البند الثالث : أهمية القوانين ودورها في المجتمع السياسي 126
البند الرابع : هولباخ وتبريره للامساواة 127
البند الخامس : الإستبداد والدين 129
البند السادس : نظام الحكم الأفضل 129
الفصل الرابع : هيلفيتيوس 1715 - 1771 132
البند الأول : الطبيعة الإنسانية وأصل نشوء المجتمع 133
البند الثاني : أهمية القوانين في المجتمع 134
البند الثالث : أشكال الحكم 135
الفصل الخامس : الفيزيوقراط أو الإقتصاديون 139
الفصل السادس : جان جاك روسو 1712 - 1778 142
البند الأول : ظروف حياته 142

البند الثاني : مجتمع الفطرة الأولى والتفاوت بين البشر 144
البند الثالث : العقد الإجتماعي وأساس الإلتزام الإجتماعي 147
البند الرابع : نظرية روسو في الإرادة العامة 149
البند الخامس : خصائص السيادة 150
البند السادس : القانون عند روسو 153
البند السابع : الحكومة ونظام الحكم الأمثل 155
الفصل السابع : سييس 1748 - 1836 159
البند الأول : الطبقة الثالثة هي كل شيء 160
البند الثاني : الطبقة الثالثة هي لا شيء 161
البند الثالث : الطبقة الثالثة تطالب بأن تكون شيئاً ما 162
الفصل الثامن : الكسي دي توكفيل 1805 - 1859 167
البند الأول : ظروف كتاب الديمقراطية في أميركا 167
البند الثاني : حتمية الثورة الديمقراطية 169
البند الثالث : المجتمع الأرستقراطي 170
البند الرابع : المجتمع الديمقراطي 171
البند الخامس : أسس الديمقراطية 172
البند السادس : المساواة ومخاطرها 173
النبذة الأولى : أفكار الناس 176
النبذة الثانية : عواطف الناس 176
النبذة الثالثة : عوامل خاصة أخرى 176
البند السابع : وسائل معالجة الديمقراطية 177
النبذة الأولى : اللامركزية 178
النبذة الثانية : الجمعيات 178
النبذة الثالثة : الدين 178
الباب الرابع : الليبرالية أو النزعة الفردية الإنكليزية 179
الفصل الأول : دايفيد هيوم والمنهج التجريبي 1711 - 1776 182
البند الأول : هيوم والقانون الطبيعي 183
البند الثاني : هيوم والعقد الإجتماعي 184
البند الثالث : هيوم وأصل الحكومة 186

البند الرابع : دعائم الدولة 188
الفصل الثاني : إدموند بيرك 1729 - 1797 190
البند الأول : موقف بيرك من القانون الطبيعي والعقد الإجتماعي ... 191
البند الثاني : بيرك والتطور مع مرور الزمن 192
البند الثالث : بيرك والتمثيل البرلماني 194
البند الرابع : بيرك والسيادة 196
البند الخامس : موقف بيرك من الأرستقراطية والدين 197
البند السادس : بيرك والحقوق المجردة 198
الفصل الثالث : جيرمي بنتام 1748 - 1832 200
البند الأول : بنتام ونظريته في المنفعة 201
البند الثاني : قياس المنفعة 202
البند الثالث : القدر الأكبر من السعادة 203
البند الرابع : بنتام والتشريع 203
البند الخامس : الحكومة والسيادة 205
الفصل الرابع : جون ستيوارت ميل 1806 - 1873 208
البند الأول : ظروف حياته ومؤلفاته 208
البند الثاني : ميل والحرية 211
البند الثالث : الحرية والرأي العام 212
البند الرابع : نظام الحكم 215
النبذة الأولى : نظام الإنتخاب 215
النبذة الثاني : وظائف البرلمان 216
الباب الخامس : **فلسفة الدولة الوطنية** 219
الفصل الأول : جون فريدريك هيغل 1770 - 1831 221
البند الأول : الديالكتيك عند هيغل 222
البند الثاني : فلسفة التاريخ 224
البند الثالث : الدولة عند هيغل 225
البند الرابع : نظام الحكم الأفضل والسيادة 228
البند الخامس : الدولة والقوة والعلاقات الخارجية 229
الفصل الثاني : الفاشية والنازية 232

البند الأول : بنيتو موسوليني والحركة الفاشية 235
النبذة الأولى : حياة موسوليني 235
النبذة الثانية : أسس النظرية الفاشية 236
البند الثاني : أدولف هتلر والحركة النازية 238
النبذة الأولى : حياة أدولف هتلر 238
النبذة الثانية : الأسس الفكرية للحركة النازية 239
الباب السادس : الإشتراكية 245
الفصل الأول : الإشتراكية المثالية 246
الفصل الثاني : كارل ماركس والإشتراكية العلمية 250
البند الأول : حياة كارل مراكس وتطور فكره 250
النبذة الأولى : حياة كارل ماركس 250
النبذة الثانية : تطور فكر ماركس 251
البند الثاني : أسس الفكر الماركسي 252
النبذة الأولى : المادية الجدلية أو الديالكتيك 253
النبذة الثانية : المادية التاريخية والصراع الطبقي 254
النبذة الثالثة : نظرية فائق القيمة وتراكم رأس المال 256
النبذة الرابعة : حتمية الثورة وانهيار النظام الرأسمالي 258
المراجع باللغة العربية 263
المراجع باللغة الأجنبية 265

1990/4/339



المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع